ISSN 0024-7359



Le désir de mémoire

Yves Cattin
Christian Duquoc
Eric Fuchs
Yves Krumenacker
Bernard Michollet
Jean-Claude Sagne

243

Juillet-Septembre 1999

Juillet-septembre 1999 - tome XLVIII-3

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

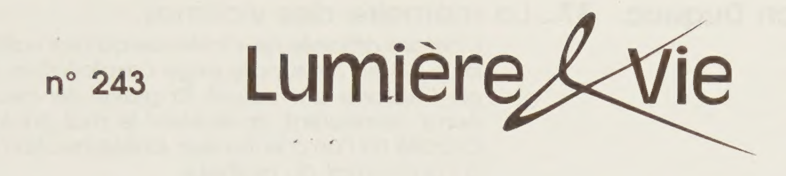
CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1999

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82
e-mail : lumvie@wanadoo.fr
site web : http://assoc.wanadoo.fr/lumvie/

Directeur : Christian Duquoc
Secrétaire de rédaction :
Isabelle Chareire
Administrateur : Gabriele Nolte
Revue publiée avec le concours du centre national du livre



n° 243



Le désir de mémoire

Remémorations

"Noyons ensemble dans le vin la tristesse de dix mille générations".

Li Po (701-762)

Poids excessif de la mémoire collective : un poète chinois, Li Po, s'emploie à l'alléger, il échoue. Il exorcise les détresses millénaires en les noyant dans le vin. La thérapie est inefficace : la mémoire antique l'assiège et l'obsède, il n'éprouve pas la nostalgie des temps révolus, il n'imagine aucun âge d'or. Une issue se présente pour s'exiler du monde attristant : un rayon de lune. Il l'emprunte comme un chemin de liberté. Le rayon repose négligemment sur le lac, le fil en est fragile, le poète s'engloutit, la mémoire s'évanouit, le chantre des chagrins répétés se tait à jamais. "Vivre sans souvenir est peut-être le secret du bonheur des dieux", écrivit Alvaro Mutis.

Intensité souvent heureuse de la mémoire individuelle : romanciers et poètes l'évoquent volontiers. Une odeur, un son, une luminosité particulière restituent un temps à jamais perdu qui, cependant, offre au présent une puissance de vie dont on serait privé sans les sensations primordiales véhiculées par les souvenirs d'enfance.

I. Tanizaki, dans *Bruine de neige,* raconte l'histoire des quatre sœurs Makioka. La temporalité de ce récit est rythmée par l'excursion rituelle à Kyoto pour la cérémonie de la floraison des cerisiers. Chaque année, les sœurs communient dans cette contemplation de la beauté éphémère.

Le voyage à date fixe marque le flux du temps et la fragilité du bonheur. L'une d'entre elles, au soir de l'excursion, exprime sa douleur immense devant la chute des pétales. Le printemps s'évanouit et la jouissance extrême procurée par sa gloire florale se mue en amertume : pointe le sentiment de la mort. Au loin gronde le bruit de la guerre en Chine, celle d'Europe est sur le point d'éclater.

La mémoire collective arrache ici toute possibilité d'avenir au geste rituel. L'écho encore atténué de la guerre naissante annonce déjà la fin de l'Empire japonais et de sa culture originale. "La magnificence de *Bruine de neige*, écrit un commentateur, est celle d'un Requiem".

Entrelacs étrange des mémoires et des désirs : rarement sans doute la mémoire collective conduit-elle à la paralysie de la capacité d'avenir dont témoigne le poète Li Po. L'oubli œuvre à sauvegarder l'avenir. Toutes les larmes ne peuvent être assumées.

Notre époque désire écarter l'oubli, elle veut rendre à la lumière les crimes commis. Les commémorations multiples y sont occasions de repentance. Les évêques et les policiers ont regretté les négligences douteuses de leurs prédécesseurs sous le régime de Vichy. La célébration de la Révolution française, des armistices de 1918 et 1945 donnent lieu à des réexamens. Les horreurs des massacres que causèrent ces bouleversements et conflits ne sont plus occultées par les récits lyriques des exploits militaires. Les atrocités commises au XXe siècle ont jeté une lumière crue sur les entreprises conquérantes d'antan : on accorde ainsi davantage foi aux tableaux de Goya sur la réalité de l'invasion napoléonnienne en Espagne qu'aux discours sur la grandeur de l'Empire. Les crimes deviennent patents.

Les églises se sont associées à ce mouvement de repentance. Elles sont sévères à l'égard de leur histoire. Le cinquième centenaire (1492-1992) de la conquête de l'Amérique a suscité maints réquisitoires contre le comportement cruel des chrétiens espagnols. Le quatrième centenaire de l'Édit de Nantes (1598-1998) a réactivé le souvenir des multiples exactions que provoqua sa suppression. La pensée de la *Shoah* a remis en mémoire les injustices de chrétiens contre les Juifs (que l'on songe à saint Ambroise qui, au IVe siècle, menaça d'écarter de la liturgie l'empereur Théodose s'il rebâtissait à ses frais une synagogue incendiée lors d'une émeute populaire antisémite : "Un prince chrétien, écrivit-il, n'a pas le droit de favoriser l'erreur juive. Il serait criminel d'offrir un tel triomphe aux Juifs rejetés par Dieu..."). Jean-Paul II

lutte avec courage pour que ce passé coupable soit lucidement assumé et regretté.

La mémoire collective ne se nourrit plus tant des réussites, victoires, conquêtes qui construisirent l'identité européenne que des crimes perpétrés à leur occasion. Quel désir opère dans cette recherche des méfaits d'antan ? S'agirait-il d'une thérapie visant à exorciser le retour de ces pratiques exécrables ? Paul VI ne proclama-t-il pas devant l'O.N.U. : "Plus jamais la guerre" ?

Le cahier ici présenté, outre qu'il se doit de dénouer l'entrelacs complexe des mémoires collectives et des souvenirs individuels, se propose d'élucider cette volonté de faire la lumière sur notre passé occidental.

Il s'ouvre par un article d'Y. Cattin sur la mémoire blessée : elle est écartelée entre le souvenir nostalgique et sa capacité de dessiner un avenir. B. Michollet rappelle la nouvelle donne : l'informatique, par ses étonnantes performances de stockage, rend archaïques les possibilités de la mémoire humaine. Les études du cerveau la complexifient. Ni l'artifice, ni le substrat matériel biologique ne remplacent la décision humaine de l'usage du stock. Y. Krumenacker constate que l'histoire scientifique relativise les traditions au point de pousser à l'abandon de la mémoire collective et de favoriser la seule mémoire singulière. Il en note les effets pour la transmission de la foi. C. Duquoc développe une intuition de la théologie de la libération : les victimes dans l'histoire sont les véritables interprètes des sociétés se glorifiant de leur réussite. E. Fuchs situe la Cène dans le cadre de la mémoire actualisée du Ressuscité. J.-C. Sagne achève ce parcours sur la mémoire multiple en analysant l'occultation première, celle de l'origine, et en évoquant sa thérapie : la capacité de donner en conséquence de la filiation acceptée.

Ces différents essais prouvent que la mémoire est fortement diversifiée, ils atténuent la portée des commémorations publiques, ils restituent au souvenir individuel sa saveur.

Christian DUQUOC
Directeur

Science et théologie à Lyon en l'an 2000

À l'invitation des Facultés des Sciences, de Philosophie et de Théologie de l'Université Catholique de Lyon, l'ESSSAT (European Society for the Study of Science And Theology) tiendra son VIII[e] *colloque européen* ***du 14 au 19 avril 2000 à Lyon*** *(Eighth European Conference on Science and Theology, ECST VIII). Le thème retenu est : "****Sens et hasard. Perspectives en science et en théologie****". Nouée par la médiation philosophique, la réflexion du colloque portera sur le devenir du déterminisme en science et la prise en compte de la contingence en théologie.*

Le colloque est ouvert à tous les universitaires scientifiques, philosophes et théologiens intéressés par les questions interdisciplinaires. Il réunira environ 200 participants européens et américains. Le français et l'anglais en seront les deux langues officielles. Un colloque de ce type est organisé tous les deux ans par l'ESSSAT dans une ville européenne (les derniers se sont tenus à Durham, UK, en 1998 et Cracovie, PL, en 1996).

L'ESSSAT a été créée en 1984 à l'initiative d'universitaires scientifiques et théologiens qui travaillaient dans divers groupes européens d'étude des relations entre les sciences et la théologie. Son objectif est de mettre en relation entre eux - par l'organisation de colloques et par des publications - tous les universitaires et les étudiants intéressés par ces questions.

Un tel colloque a pour objectifs de stimuler la recherche dans le domaine sciences-philosophie-théologie, de développer le travail théologique d'inculturation dans une société marquée par les sciences et les techniques, ceci dans une perspective œcuménique.

Renseignements :

Bernard Michollet / ECST VIII - 7, place Saint-Irénée - 69005 LYON
E-mail:Esssat.Congress@ujf-grenoble.fr

Yves CATTIN

La mémoire blessée

Entre passé et avenir, entre nostalgie et espérance, nos mémoires vivent et entretiennent une inguérissable blessure. Le présent est difficile à vivre, l'avenir paraît incertain, et nous nous tournons vers le passé comme s'il pouvait nous apporter des réponses à nos incertitudes et nos doutes ou nous reposer de la difficulté de vivre. D'anniversaires en commémorations, les individus aussi bien que les groupes n'en finissent pas de célébrer leur passé, de le reconstituer, de le remémorer, de le falsifier aussi en l'embellissant et en l'épurant de tout ce qu'il pourrait avoir de douteux ou de gênant.

Les paradoxes du désir

Ce désir d'une mémoire actuelle et vivante est doublement paradoxaI. Le premier paradoxe, le plus facilement décelable, est que ce désir de mémoire qui envahit tout, jusqu'à devenir un argument publicitaire, se double d'un "devoir de mémoire". Car nous désirons bien retrouver le passé, revivre nos souvenirs, mais pas n'importe lesquels. Il y a des pans entiers de mémoire qui sont volontairement, quoique inconsciemment, occultés. Du passé, nous ne retenons que les jours heureux, ce qui nous aide à vivre, ou nous valorise, mais nous oublions ce qui nous dérange ou nous empêche de vivre. Je ne parle pas ici de ces oublis spontanés et nécessaires, qui sont comme la respiration de nos mémoires, mais de ces oublis "volontaires" d'événements

passés que nous voulons détacher de nos vies ou de la vie de nos communautés, comme s'ils ne leur appartenaient pas. Nous voulons bien des souvenirs, mais nous refusons (ou essayons de refuser) les remords. Aussi, aujourd'hui peut-être plus qu'autrefois, nous assistons, et nous participons souvent à une opération de falsification du souvenir et d'occultation d'un passé intolérable, qui apparaît bien comme une maladie de nos mémoires, individuelles ou collectives. Contre cette maladie, la tâche de retrouver la mémoire, et d'affronter un passé qui est le nôtre est revendiquée comme un devoir, une tâche difficile et nécessaire pour inventer un avenir où de tels "événements" ne se reproduisent plus.

Mais dans ce désir de mémoire, il y a un second paradoxe, qui passe inaperçu mais qui est plus profond et plus important que le premier. En effet, comment la mémoire, qui nous fascine en nous orientant vers le passé peut-elle faire l'objet d'un désir ? Le désir est un mouvement qui me porte vers ce qui me manque et que j'entreprends d'obtenir et d'une certaine façon, le désir ouvre toujours l'horizon d'un avenir. La mémoire, elle, me porte vers un passé définitivement fixé et apparemment possédé. Que signifie ce paradoxe d'un désir qui est désir du passé ? Si nous parlons d'un désir de mémoire et si nous essayons de le réaliser, c'est sans doute parce que le passé qui est le nôtre est vécu sur le mode de l'objet absent du désir, comme un passé perdu que nous nous mettons à désirer. Mais à l'instar de l'objet du désir qui est absent, mais qui cependant est présent dans l'imaginaire qui le valorise et le rend désirable, de même le passé perdu n'est pas tout à fait perdu, puisque nous le désirons en l'habillant d'imaginaire. Dans le désir de mémoire, c'est donc un passé imaginaire que nous essayons de récupérer dans le présent de nos vies, en croyant un peu naïvement qu'il va nous permettre un autre avenir que celui que nous redoutons.

La mémoire blessée

Aussi le paradoxe d'un désir qui désire le passé, un passé imaginaire, qui désire ce qui a été, et non pas ce qui vient et ce qui sera, révèle l'ambiguïté profonde du désir de mémoire. C'est parce que nous avons le sentiment de vivre une vie amputée de son passé, parce que nous imaginons que ce passé est porteur d'hypothétiques raisons de vivre, donc de notre avenir, que nous nous mettons à le désirer. Ce faisant, nous

mettons en œuvre un savoir originaire de la mémoire et nous révélons comme malgré nous sa visée première : nous ne pouvons vivre le présent et inventer un avenir qu'en prenant appui sur un passé qui est nôtre, fût-ce au prix d'une falsification de la mémoire.

Ainsi vivons-nous une mémoire blessée, qui n'échappe au remords en occultant le passé que pour sombrer dans la nostalgie, qui nous perd dans un passé imaginaire en nous détachant du présent seul réel. Il semble que nos vies soient enfermées dans des dilemmes impossibles. Ou bien nous perdons toute mémoire, et devenons incapables de vivre le présent en inventant un possible avenir d'humanité. Ou bien le passé nous engloutit et son poids nous entraîne dans les chaînes du remords ou des regrets qui nous empêchent également de vivre le présent. Ainsi, nous paraissons incapables de vivre un présent qui ouvre l'avenir en assumant le passé. Nous nous mettons alors à cultiver cette fleur rare de la nostalgie qui nous permet de nous fabriquer un passé sur mesure, un imaginaire du passé, dans lequel nous pouvons nous réfugier pour échapper aux difficultés du présent.

La nostalgie

Mais la nostalgie est une perversion du mouvement de l'existence. Elle inverse ce mouvement en le faisant aller de l'avant vers l'arrière. Elle fait que le passé devient mon avenir. Le désir de mémoire est alors une sorte de passion congénitale incurable, il est désir de ce qui n'est plus et de ce qui n'a pas été. Et dans ce mouvement, la mémoire se détruit elle-même. Car la nostalgie est une "dévoration" régressive de toute mémoire, un anéantissement du passé lui-même, jusqu'à la perte dans le néant de l'origine, jusqu'au retour dans le ventre maternel. Ainsi la mort dont l'angoisse assombrit notre avenir réapparaît victorieuse dans le néant de l'origine.

Cette blessure de la mémoire qui engendre cette crispation douloureuse sur le passé, soit pour le reconstituer, soit pour le refuser obstinément, traduit une crise profonde de l'homme contemporain. Celui-ci est en mal d'identité, en perte d'identité, car la mémoire n'est rien d'autre que le mécanisme fondateur de l'identité de la personne ou du groupe, comme je le soulignerai plus loin. Il est difficile de décrire les causes de cette crise. Mais il apparaît que l'accélération des mouvements culturels, la rapidité et l'infinie multiplicité des informations

et leur stockage informatique qui semble rendre inutile toute mémoire, la multiplication des réseaux de communication ainsi que la mobilité sociale généralisée sont les principales causes de cette “perte” de mémoire et donc de cette perte d’identité.

Ce manque douloureux du passé qui m’empêche de me reconnaître et de reconnaître les autres introduit dans ma vie une sorte d’errance et de recherche de l’identité perdue, oubliée, non transmise, et une volonté quasi désespérée pour inventer des identités de substitution, à coup de mode, de publicité, de signes de reconnaissance réciproque, etc. Je suis tour à tour ce qu’il me plaît d’être, ce que les autres attendent que je sois, ce qu’il convient d’être...

L’errance d’Ulysse

L’homme sans passé est un homme sans être et un homme sans avenir. Il échoue à être, il devient ce qu’il n’est jamais, il vit dans la nostalgie d’être. Il retrouve les errances d’Ulysse qui entreprend, après s’être illustré à la guerre de Troie, de retourner à Ithaque et d’y retrouver Pénélope et son trône. Mais à la différence de l’homme contemporain, Ulysse sait où il va, il se souvient de Pénélope, de la lumière de son visage et du grain de sa peau. Il sait la douceur et la beauté des paysages d’Ithaque, et la chaleur des amitiés qu’il va y retrouver. Bien sûr, il oublie provisoirement tout cela dans les bras de Calypso ou le lit de Circé. Il a même la dernière tentation de s’abandonner définitivement dans les bras amoureux de Nausicaa. Mais à chaque fois et une dernière fois, Ulysse finit par refuser le chant des sirènes d’un présent sans passé et il reprend sa navigation. Obstinément, contre les hommes et les dieux, il met le cap sur Ithaque. Homère chante donc bien la nostalgie, cette douleur du retour, mais cette nostalgie n’est qu’apparente et le voyage d’Ulysse n’est pas cette fuite en arrière dont je parlais tout à l’heure. Dans son obstination à retourner à Ithaque, Ulysse affronte l’extériorité du monde, celle des dieux, des monstres et des hommes. Il apprend le monde et construit un savoir du monde, il parcourt l’encyclopédie et il explore les fondations de ce qui sera la culture grecque. Et lorsqu’il arrive à Ithaque, où personne ne le reconnaît, même pas Pénélope, il remet le monde, son monde, en ordre et “en état d’humanité”. Alors, dit-il, il peut affronter la mort, car il a reconquis définitivement son “*kléos*”, sa gloire, qui est la seule forme d’immortalité que connaissaient les Grecs.

Nous avons retrouvé les errances d'Ulysse, mais nous ne savons plus Ithaque et il n'y a plus aucune Pénélope qui nous attend en défaisant la nuit l'étoffe qu'elle avait tissée le jour. Nous connaissons l'errance d'un temps sans mémoire, d'une éternité sans durée, d'un présent sans avenir. Et la mort ainsi oubliée réapparaît à tous les carrefours de nos vies quotidiennes.

La mémoire, entre pardon et espérance

Nous devons à la suite d'Ulysse garder la mémoire de Pénélope et d'Ithaque. Et nous ne pourrons le faire que si nous retrouvons une mémoire pardonnée capable d'espérance. Car si l'histoire d'Ulysse nous apprend quelque chose sur la mémoire, c'est qu'il s'agit bien de pardon et d'espérance.

A l'instar de nos ordinateurs et de nos machines enregistreuses, nous avons mis en place des mémoires, qui nous dispensent de la mémoire et qui collectionnent le passé, scrupuleusement, méticuleusement, sur des bandes magnétiques ou des CD.Rom. Nous retenons et enregistrons tout le passé, tel qu'il s'est passé, et il est à notre disposition, à tout moment. Et nous croyons que c'est cela, la mémoire. Borges, dans une nouvelle de *Fictions*, raconte l'histoire d'un jeune homme dont la mémoire extraordinaire enregistre tout ce qu'il vit sans jamais rien oublier. Et la suite de la nouvelle montre que cette mémoire parfaite empêche ce jeune homme de penser et finalement l'empêche de vivre en le conduisant à une mort rapide et prématurée.

La mémoire n'est pas un simple enregistrement du passé dont l'oubli soulignerait les ratés. Le sujet, dans son rapport au monde, tisse un réseau serré de relations. Il effectue ainsi un travail d'inscription dans le monde, avec des effacements, des oublis, des ratures. Il écrit son existence avec les autres hommes, et le monde. Et c'est cette écriture de l'existence que nous appelons la mémoire. Celle-ci n'est pas une fonction de la conscience, "une faculté" comme on disait autrefois, mais bien plutôt une posture de l'existence tout entière qui s'inscrit ou s'écrit au fur et à mesure qu'elle se déroule pour ne pas se perdre, pour s'identifier. Cette identification s'effectue dans un travail de la mémoire, qui est un travail de "mise en scène" de moi. La mémoire recueille le passé, mais elle ne le recueille pas tel qu'il est, elle le travaille, toujours entre vérité et mensonge, pour en faire la chair de ma vie. Mais cette

vie est une vie vivante, et la mise en scène du moi effectuée par la mémoire est toujours stratégique : elle a pour but d'inaugurer l'avenir, en le rendant possible, en me rendant possible. Ainsi l'acte de mémoire est le contraire même de la notice nécrologique, il ne recueille le passé que pour lui offrir un avenir. La mémoire est donc la protestation la plus fondamentale contre la mort.

La mémoire, en me rendant contemporain de mon passé, me fait contemporain de moi-même. Ainsi en m'identifiant en permanence à ce que j'ai été, je peux m'identifier à ce que je suis actuellement et je peux donc devenir ce que je suis. La mémoire n'est donc pas l'orientation de l'existence vers le passé, elle est la manière d'être de mon existence présente qui utilise son passé pour s'ouvrir un avenir. La mémoire est donc toujours une mémoire pour l'avenir, et une mémoire de l'avenir. Et tout au long de nos existences, ces "agendas de la mémoire" que sont le calendrier, le langage et les codes de toutes sortes, sont là pour nous dire ce qu'il y a à faire, ce qu'il faut faire. Depuis la simple prescription répétitive que traduisent nos habitudes, jusqu'à l'inscription définitive dans le corps, la mémoire structure notre vie comme une sorte de *"memento"* qui fait qu'à tout instant nous savons qui nous sommes, ce que nous faisons, et ce que nous avons à faire. Même les traditions ne relèvent pas d'un amour du passé pour le passé. Elles sont là comme des comportements qui ont réussi et qui donc doivent nous faciliter l'action et en définitive, la vie.

Dans cette perspective, on comprend facilement le rôle de l'oubli. Il n'est pas un défaut de mémoire, mais au contraire une nécessité, une sorte d'aération de l'existence qui la dégage de ses lourdeurs accumulées, pour la rendre disponible à l'avenir. L'oubli est un savoir vivre, il est comme ce pardon de la mémoire qui efface de l'existence ce qui l'empêche de s'épanouir ou ce qui simplement l'alourdit et l'encombre. Et lorsque ce pardon devient impossible, lorsqu'il devient impossible d'oublier, alors le passé s'incruste dans le présent de l'existence comme un cancer qui la ronge et la mémoire devient une malédiction.

On comprend alors pourquoi j'ai dit tout à l'heure que nos mémoires doivent réapprendre le pardon et l'espérance. Je ne parle évidemment pas ici du pardon de Dieu et de l'espérance théologale. Il s'agit du pardon que nous nous accordons à nous-mêmes et de l'espérance que notre

action ouvre devant nos vies. Parler ici d'espérance et de pardon c'est en réalité parler d'une même et unique réalité. Le pardon que met en œuvre l'oubli, c'est le travail de la mémoire qui fait que ce qui a été n'est plus. Alors, dans ce vide du souvenir peut s'ouvrir l'espace d'un avenir possible, c'est-à-dire une espérance nouvelle.

La mémoire du bien

La mémoire est donc ce qui permet l'arrangement d'une existence, ordonnée, hiérarchisée, disponible pour l'action et donc pour l'avenir. La mémoire est en définitive la personnalité tout entière en tant qu'elle est organisée, sélective, structurée. Et l'opinion commune ne se trompe guère (même s'il s'agit d'une schématisation), lorsqu'elle résume la vie d'un individu par sa "biographie" ou son "*curriculum vitae*". Ce que nous appelons le mystère de la personne et donc de la liberté se donne à voir provisoirement et partiellement comme une construction d'humanité. Et on peut, comme le fait le géologue, retrouver les strates ou les couches successives de cette construction. Mais tant que l'homme est vivant, cette construction est inachevée et sa personne échappe à nos prises et à nos définitions. Car si l'humanité de tout homme est une humanité temporelle, une humanité qui se souvient, qui commémore et qui oublie, jamais elle n'est définitivement enfermée dans son passé, sauf à la mort. La mémoire est ce qui fait qu'elle échappe à son passée et qu'elle existe en s'inventant un avenir. Ce qu'on appelle souvent l'humanisation de l'homme est donc un travail de mémoire, une accumulation et une sélection du passé et à partir de là, la construction d'une personnalité. La mémoire est la seule "demeure d'humanité" que les hommes connaissent.

On comprend mieux alors le travail de "sélection" de la mémoire qui consiste à ne retenir du passé que ce qui "autorise" le présent et ouvre l'avenir. Cela va des simples habitudes qui facilitent nos comportements quotidiens jusqu'aux actes les plus libres et les actions les plus morales. La vertu et la sagesse ne sont jamais qu'une mémoire active du bien. Ainsi, avant de monter au paradis, Dante boit d'abord l'eau du fleuve Léthé, qui efface tous ses souvenirs. Mais aussitôt après, il boit l'eau de l'autre fleuve, l'Eunoë, qui lui rend "la mémoire du bien".

La mémoire de Dieu

Ainsi, Dieu lui-même, en tant qu'il est le Bien, devient objet de mémoire. Car la mémoire est le fil qui tisse la relation amoureuse et l'homme qui aime dépasse l'instant éphémère de la sensation et du plaisir pour entrer dans le temps de la fidélité, le temps de la mémoire. L'amour est toujours remémoration, commémoration. À chaque instant de l'amour, je suis contemporain du premier instant de l'amour, et je ne fais que vivre et revivre ce premier instant, qui est ce prochain instant que je vais vivre. Aussi l'amour que nous connaissons est-il toujours expérience inachevée d'une éternité impossible. La fin recherchée est ce qui est déjà donné dans le premier instant, et l'avenir de l'amour est son passé. Ce qui explique que toujours l'amour affronte la mort, que toujours il est dans l'obligation d'affronter la mort. Il habite la promesse de vie éternelle, alors que toujours, par avance, il sait qu'il a déjà perdu, l'amour s'inscrivant dans une mémoire corporelle. Toute existence humaine s'institue et se défait dans cette contradiction indépassable.

Lorsque Dieu devient objet de mémoire, dans l'acte de la foi, le mouvement que je viens de décrire semble s'inverser. L'acte de la foi me rend contemporain de Christ et de Dieu lui-même, dit Kierkegaard. Et cette contemporanéité fait que dans la mémoire que je fais de Dieu et de Christ, dans la confession de foi, c'est l'objet qui saisit le sujet et non plus l'inverse comme précédemment. En faisant mémoire de Dieu, c'est Dieu qui fait mémoire de moi. Et dans la mémoire que Dieu fait de moi, est exorcisée la malédiction de la mémoire et de la mort qui éteint toute mémoire. La conscience déchirée, blessée de la blessure du temps, est rassemblée, unifiée, et identifiée enfin à elle-même, dans la récapitulation du temps. Alors l'amour est définitivement victorieux : l'homme cesse d'exister à la poursuite de son être pour vivre, à l'instar de Dieu, et par sa grâce, dans l'éternité d'un présent sans mémoire.

La mémoire, et le désir qui l'anime, sont donc cet art des sources qui, alors que nous avançons vers notre mort, nous assure que notre manque passionné d'être est en travail d'une plénitude cachée.

Yves CATTIN
Philosophe

Bernard MICHOLLET

Les nouveaux modes de stockage de l'information : au service de quelle mémoire ?

Un siècle après Bergson [1], la mémoire refait surface au cœur des recherches contemporaines. Bergson était un philosophe extrêmement sensible au développement des sciences. Il était alors en débat avec la psychologie de son temps et les sciences du cerveau à leur état naissant. À partir d'une critique épistémologique de ces sciences, il a élaboré une philosophie ayant pour centre une définition métaphysique de la mémoire. Il n'est pas étonnant que sa proposition ait été vivement dénoncée par le monde scientifique de son temps fortement imprégné de positivisme. Mais Bergson reste dans la tradition philosophique moderne l'un des créateurs d'une véritable "méta-physique" qui tente de tenir compte des données scientifiques. Un siècle plus tard, les développements techniques ont provoqué une nouvelle approche de la mémoire.

Il est hors de question dans ce cadre de mettre sur pied une métaphysique complète intégrant le concept de mémoire, ceci pour

1. *Matière et mémoire* est publié en 1896.

au moins deux raisons. La première de ces raisons est double : il nous faudrait tenir compte des critiques philosophiques d'une métaphysique abstraite mais aussi des remises en cause théologiques qui jugent certaines métaphysiques inopérantes pour le travail théologique. La seconde raison réside dans l'évolution rapide des sciences qui impose des précautions importantes avant de tirer des conclusions anthropologiques [2]. Néanmoins, il est tout aussi naïf de verser dans l'attitude inverse qui consisterait à négliger la dimension métaphysique d'un discours fût-il scientifique ou à sous-estimer la portée des découvertes scientifiques contemporaines.

Compte tenu de ces remarques préliminaires, nous nous proposons simplement de mettre en relief quelques-uns des traits qui caractérisent la notion de mémoire à partir des recherches contemporaines. La nouveauté des dernières décennies réside dans le développement des sciences cognitives. La mémoire n'est plus seulement un objet psychologique. Elle est devenue l'un des domaines livré à l'exploration de l'intelligence artificielle, des neurosciences et de la psychologie cognitive. Ces trois disciplines sont en interaction permanente. Il est alors nécessaire d'approcher la mémoire de façon dialectique. Nous nous attacherons à l'aborder à partir des deux premières disciplines.

Les diverses définitions de la mémoire ont toutes intégré la notion triviale de stockage. Cette métaphore n'est qu'un point de départ des recherches. Elle s'appliquerait aussi bien aux bibliothèques. Elle ne constitue donc pas une nouveauté. Mais le développement et la complexification des modes de stockage de l'information — au sens technique — appellent une étude de leur rapport à la mémoire. Les techniques de stockage de l'information comme les découvertes nouvelles concernant le substrat cérébral de la mémoire transforment-elles le concept de mémoire humaine ? Nous conserverons une perspective anthropologique pour nous intéresser aux questions de type existentiel qui émergent de ces nouvelles approches.

---

2 Une métaphysique n'est pas directement liée aux sciences. Mais ce serait faire preuve d'aveuglement historique que de penser qu'elle est indemne de l'*épistèmè* de l'époque qui l'a vue naître.

I

La mémoire comme stockage

Depuis la fin du XIX[e] siècle qui avait développé un grand intérêt pour l'étude de la mémoire, celle-ci fut tour à tour délaissée puis retrouvée. En effet, la première moitié du XX[e] siècle fut marquée par le triomphe du behaviorisme qui recentra toutes les recherches autour de la notion d'apprentissage. La mémoire retrouva de l'intérêt dans le cadre de l'émergence des sciences cognitives au début de la seconde moitié de ce siècle. Ce n'est pas d'abord la mémoire humaine qui relança la recherche mais le développement de l'informatique et l'apparition de l'intelligence artificielle.

L'article "mémoire" du *Vocabulaire des sciences cognitives* [3] distingue bien les trois domaines que sont la psychologie, la neuroscience et l'intelligence artificielle. Dans ce dernier cadre, il fournit la définition suivante de la mémoire : "En informatique, la mémoire est un dispositif faisant partie de tout ordinateur, capable d'enregistrer à des adresses spécifiées une quantité fixe d'informations et de les restituer après un temps indéterminé". La mémoire ainsi présentée est bien un système de stockage de l'information pouvant accueillir des données nouvelles et pouvant les dispenser selon les besoins. Cette définition est bien simplifiée si l'on songe à la complexité des ordinateurs actuels. Mais elle nous oriente vers le principe qui la fonde.

Sans entrer dans les méandres des explications techniques, il nous faut néanmoins faire le détour par la présentation de ce principe théorique à la base de tout ordinateur. C'est un mathématicien anglais Alan Turing (1912-1954) qui le mit à jour en 1936. Ce principe est connu sous l'appellation de *machine de Turing* [4]. Cette machine théorique est un ruban sur lequel se déplace une tête de lecture. Celle-ci lit un symbole (0 ou 1) sur une case du ruban, modifie éventuellement le contenu de la case et prend un nouvel état fonction de l'état précédent et de la lecture effectuée. La machine peut ainsi prendre un nombre fini d'états successifs. Les capacités d'une telle machine sont très faibles. Mais son intérêt est le résultat formel obtenu. La *machine de Turing* montre

3. *Vocabulaire des sciences cognitives*, Paris, PUF, 1998.
4. Cf. TURING Alan, GIRARD Jean-Yves, *La machine de Turing*, Paris, Seuil, 1995.

que tout algorithme transposable en symboles manipulables est calculable. Turing a également démontré que toute machine capable de résoudre des problèmes calculables se ramène à une *machine de Turing*. Ceci fournit le fondement théorique de tout ordinateur. Quelle que soit son architecture, tout ordinateur est susceptible d'être ramené théoriquement à la *machine de Turing*. En d'autres termes, les ordinateurs ne sont qu'une inscription technologique de la *machine de Turing*.

Ce bref détour théorique nous permet d'en venir à la mémoire centrale de l'ordinateur. Celle-ci contient les données à traiter et les programmes permettant d'arriver aux résultats. La mémoire est bien un lieu de stockage de l'information. Mais il faut noter que ce contenu est composé d'éléments de types différents. Ils sont tous traduits en langage binaire mais ils constituent des ensembles non homogènes. Les données ne sont pas du même ordre que les programmes. L'importance de la mémoire est cruciale. Sa capacité commande directement la capacité de l'ordinateur. Aujourd'hui, les progrès techniques ont permis à ces mémoires d'avoir une capacité extrêmement grande. Le moindre ordinateur individuel possède davantage de mémoire que l'un de ses ancêtres du début des années 1950 sans occuper un étage d'immeuble !

II

La mémoire comme état cérébral

Venons-en à ce qui jusqu'alors nous intéresse davantage : les conditions cérébrales de la mémoire humaine. La conjonction du développement des théories en intelligence artificielle et des avancées techniques permettant d'étudier de plus en plus finement le cerveau a relancé la recherche sur la mémoire humaine. Les neurobiologistes en relèvent le caractère central : "L'analyse de la mémoire est un extraordinaire et très exemplaire point de convergence de bien des démarches : la localiser ou non, ne conserver que le versant conscient du souvenir ou chercher au contraire à connaître l'inconscient qu'il cache, et plus généralement explorer les relations entre mémoire et conscience ; comprendre le pourquoi et le comment de l'acquisition et du rappel ;

savoir aussi comment se construit la trace mnésique [5]". Pour illustrer la complexité de cette analyse, nous nous focaliserons sur la question des localisations, l'inconscient cognitif et les rapports entre la mémoire et la conscience.

À la suite de Broca au XIXe siècle, le succès de la théorie des localisations conduisit nombre de chercheurs à rechercher le lieu de la mémoire, comme d'autres lieux : celui des sentiments ou de la conscience. L'exemple de la mémoire spatiale permet de cerner la complexité de la question. Des chercheurs ont émis l'hypothèse de l'existence d'une carte cognitive spatiale. Très vite sa localisation fut un sujet de débats. "La réponse fait apparaître non pas un seul site cérébral impliqué dans la carte cognitive, mais bien plusieurs. Un rôle cardinal a été attribué à la *formation hippocampique* [6]". Le rôle central de l'hippocampe reste à préciser : il semble davantage du côté de l'acquisition que de la mémoire. Mais des sujets ayant des lésions de l'hippocampe ont un déficit de mémoire spatiale. Cette recherche touche aussi à d'autres opérations cognitives : la perception, l'attention visuelle, la reconnaissance et la conscience de l'objet perçu. L'imbrication des fonctions est manifeste dans chaque recherche précise. D'autre part, le type même de mémorisation est lui aussi en cause : "Devons-nous la classer parmi les opérations de mémorisation épisodique donc explicite, ou procédurale et implicite [7] ?"

Cette orientation vers l'inconscient cognitif est cruciale. Celui-ci fut mis en évidence en 1968 par Warrington et Weiskrantz chez un patient amnésique. Dès lors, le champ d'investigation est immense. La perception, la mémorisation comme le contenu de la mémoire ont une dimension inconsciente, infra-consciente ou subconsciente très large. La question du passage par la conscience claire se pose alors pour les actes les plus divers. En réalité, il est déjà établi que le circuit perception visuelle-action est plus court que le circuit de la reconnaissance. La mémoire de l'objet perçu qui permet la reconnaissance se trouve laissée de côté au profit d'un circuit d'action plus rapide. En d'autres termes, l'automobiliste n'a pas besoin de reconnaître quel est l'objet qu'il perçoit — appel à la représentation de cet objet —

5. BUSER Pierre, *Cerveau de soi, cerveau de l'autre*, Paris, Éd. Odile Jacob, 1998, p. 169.
6. BUSER Pierre, *op. cit.*, p. 194.
7. *Ibid.*, p. 195.

pour réagir afin de l'éviter. Le schème d'action ne relève pas du même type de mémorisation que celui de l'identification.

Ce qu'il est important de retenir pour notre propos est l'extrême complexité de la notion de mémoire qui peu à peu émerge de ces travaux. La mémoire comme telle n'est pas localisée dans le cerveau. Elle ne constitue pas une fonction isolable des autres comme telle. En réalité, elle apparaît différente selon qu'il s'agit de la mémoire d'objets visuels, auditifs (liens avec les aires du langage ou de la reconnaissance des mots écrits,...) ou encore de la mémoire de schémas d'action. Peu à peu de nombreux sous-systèmes sont repérés liés à d'autres sous-systèmes spécifiques. Il faut ajouter l'ordre temporel qui permet de distinguer une mémoire sensorielle, une mémoire à court terme ou encore à long terme et une mémoire de travail. Le lieu de stockage de l'information n'est donc pas centralisé. Il est plutôt de type modulaire, ces modules cérébraux étant connectés entre eux. Cette information n'est pas homogène : elle recouvre des objets, des schèmes d'action les plus divers. Donc, la mémoire comme réalité physiologique est un fait. Les rapports entre les fonctions mentales et les états cérébraux sont loin d'être élucidés mais l'existence de ces derniers ne fait plus de doute. La mémoire humaine est d'emblée complexe. Son inscription cérébrale fait apparaître des ensembles fonctionnant en réseaux.

Cette approche de la mémoire humaine bien loin d'être un sous-produit épistémique sans intérêt anthropologique apporte sa contribution à un certain renouvellement de la conception de l'homme.

III

Les réseaux

À partir de ces aperçus succincts de la mémoire de l'ordinateur et du fonctionnement de la mémoire humaine, nous pouvons discerner ce qui fascine aujourd'hui les cognitivistes. Les matériaux sont différents mais une complexité analogue préside aux deux types de mémoire.

D'un côté, l'informatique est fondée sur la numérisation de toutes les données et le principe de la calculabilité. Le matériau sur lequel s'inscrivent les données ne dépend que de ses propriétés électroniques. Mais l'homogénéisation des données en langage binaire n'empêche pas qu'elles soient de types différents. La mémoire de l'ordinateur

apparaît comme un espace complexe. De l'autre, le substrat cérébral de la mémoire humaine n'est pas la page vierge sur laquelle s'inscriraient des données hiérarchisées manipulées selon une logique classique. La mémoire humaine approchée du point de vue cérébral apparaît comme un ensemble complexe de données localisées en des aires diverses connectées entre elles. L'organisation du cerveau en un réseau de neurones hautement complexe émerge de cette approche. Le fonctionnement de la mémoire s'écarte de plus en plus de celui d'une bibliothèque fichée. La mémoire fonctionne à plusieurs niveaux, travaille différemment selon ce qu'elle traite, est implicite ou explicite,...

Si pendant un temps la mémoire humaine a été modélisée selon un schéma hiérarchique simple en rapport avec ce que l'informatique permettait d'imaginer, le développement des techniques d'observation du cerveau ont rapidement modifié le regard. Les mécanismes encore largement inconnus pointent néanmoins dans deux directions : une certaine localisation et un fonctionnement global ou interconnecté de plusieurs aires cérébrales. En particulier, l'auto-modification du système a conduit les recherches en intelligence artificielle à développer les réseaux neuromimétiques. Les ordinateurs fondés sur ce principe — pour l'instant, essentiellement théoriques —sont capables de transformer leurs données par auto-apprentissage [8]. L'autre piste dont l'analogie avec le fonctionnement cérébral de la mémoire prend de l'ampleur est celui du fonctionnement des ordinateurs en réseaux.

Le fonctionnement de plusieurs ordinateurs en réseau ne modifie en rien le principe théorique de la *machine de Turing*. Mais il rend la notion de mémoire de l'ordinateur beaucoup plus complexe. Cette mise en réseau des ordinateurs se développe dans le cadre des entreprises ou des universités. Mais non seulement, les ordinateurs sont connectés entre eux au niveau local, ils le sont aussi au niveau de la planète. C'est la fameuse toile, le *worldwide web* sur lequel nos contemporains sont invités à surfer [9]. Ce réseau met en relation des millions d'ordinateurs et des banques de données. La circulation sur le réseau n'implique pas de principe nouveau. Il est constitué de sites accessibles constituant autant de nœuds de cette toile. L'accès à un site est l'accès

8. Nous n'en présenterons pas ici le principe théorique.
9. Nous n'abordons pas la question de l'envergure sociale de cette connexion : seulement 2 % de la population mondiale est connectée.

à un lieu de mémoire du réseau. Une réalité extrêmement intéressante se développe sous nos yeux. La notion de mémoire en est transformée. Des stockages locaux sont réalisés. Ces accès à des données les plus diversifiées continuent de fonctionner comme l'accès aux données présentes dans un seul ordinateur.

L'analogie relevée — parfois un peu forcée — entre les fonctionnements de la mémoire de millions d'ordinateurs en réseau et la mémoire humaine donne à penser. Des philosophes réductionnistes ne manquent pas d'y voir un appui décisif pour la défense de leur thèse [10]. Mais cette analogie peut aussi conduire à envisager la mémoire sous un angle renouvelé : 1. d'abord il n'y a pas d'état vierge de la mémoire ; 2. la mémoire n'est pas un contenant attendant son contenu ; 3. la mémoire est l'état d'un système à un moment donné dans des conditions particulières ; 4. la mémoire est un réseau multipolaire ; 5. enfin, la mémoire est complexe dans son fonctionnement. L'approche utilisée ne nous a pas orientés vers l'intégration de l'histoire à cet ensemble de caractéristiques. Pourtant aussi bien pour l'homme — c'est même très clair — que pour les réseaux d'ordinateurs — via l'évolution du réseau en relation avec la vie culturelle — l'histoire n'est pas loin. Le courant phénoménologique prend en compte cette dimension de manière approfondie.

IV

Quel homme pour une telle mémoire ?

Une certaine homogénéisation théorique de la notion de mémoire pour l'homme et pour la machine nous conduit à poser la question du sujet de la mémoire. La mémoire humaine à l'instar de la mémoire de la machine est aussi une réalité matérielle. Le fonctionnement par réseau insère l'homme dans un système qu'il ne domine pas. Mais nous pourrions tout autant dire que l'homogénéisation des théories conduit à considérer que les machines n'ont pas de mémoire. Leur mémoire n'est que la mémoire humaine prolongée. Elles sont des prothèses de la mémoire humaine. Est-ce si surprenant ? ou même choquant ? Un dictionnaire ne fonctionne-t-il pas déjà comme un

10. Cf. la thèse du philosophe américain Daniel C. DENNETT : *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company, 1991, (trad. fr. *La conscience expliquée*, Paris, Odile Jacob, 1993).

prolongement de la mémoire humaine individuelle ? Il faut aussi étendre cette réflexion à la société. Une bibliothèque n'est-elle pas la mémoire d'une société, d'une culture ? Les traces mnésiques d'une culture ne sont-elles pas des écrits, des institutions, des monuments, des œuvres d'art ou des produits techniques...?

En réfléchissant sur les transformations de l'état du système, nous découvrons qu'elles sont de plusieurs natures. Lorsque le système considéré est le système cérébral, ses modifications relèvent soit d'un événement implicitement mémorisé, soit d'un événement conscient, soit d'un événement volontaire. Lorsque le système considéré est le réseau mondial qui relie les ordinateurs de la planète, ses modifications sont permanentes, elles relèvent des initiatives de groupes ou d'individus travaillant sur les machines et sur les sites divers. Les modifications des mémoires peuvent aussi résulter de mécanismes automatiques programmés. La recherche du sujet de ces modifications nous conduit de proche en proche à poser l'homme comme sujet potentiel. Il est sujet potentiel car dans un cas comme dans l'autre, un grand nombre de paramètres lui échappent. Mais en analysant les relations humaines, nous découvrons bien qu'elles sont déterminantes dans la constitution de la mémoire [11]. Quant à la constitution de la mémoire du réseau, elle est en fait aussi dépendante de l'homme. L'action humaine sur celle-ci ne relève pas seulement de l'initiative individuelle, elle comporte aussi des dimensions politiques et sociétales. En ce domaine, les initiatives des institutions ou des gouvernants en témoignent. En fait une question reste posée implicitement : qui modifie cet état ? Le système porterait-il en lui les capacités de sa propre évolution ? La question n'est en fait que repoussée : car à un moment donné, il faut que ces capacités d'auto-évolution soient fournies. Finalement, la question posée est celle du sujet humain qui, à un moment donné, modifie le système.

Ainsi se trouve posée la question de la décision humaine de la transformation de l'information stockée. La mémoire est-elle une "fonction spirituelle" ? En insistant sur son inscription matérielle, nous aurions pu imaginer que la mémoire dans ses automatismes fût réductible à un fonctionnement mécanique. Or cette réflexion nous conduit plutôt à montrer que la conception de la mémoire comme système de données et de schémas décrivant des programmes d'action appelle

11. La psychanalyse l'a montré magistralement.

en creux l'émergence d'un sujet. Les découvertes sur l'inscription cérébrale de la mémoire ont l'immense avantage de nous faire sortir des conceptions simplistes de celle-ci. Le développement du réseau mondial d'ordinateurs connectés nous oblige à nous pencher sur les lois propres qui l'animent. Mais en insérant l'homme comme acteur dans ce réseau, nous découvrons qu'il y est partie prenante. Dans un cas comme dans l'autre, un sujet humain — individuel ou social — capable de décisions, un sujet responsable émerge en filigrane. Le cerveau comme le réseau peuvent apparaître comme des déterminants exclusifs de l'homme. Mais ils peuvent aussi être pris comme des réalités fonctionnant avec leurs lois propres au sein desquelles surgit le sujet spirituel, c'est-à-dire l'être capable de décider, d'orienter l'évolution de l'état du système.

La traversée des sciences cognitives, loin de nous ramener à un rejet de la réalité spirituelle de la mémoire nous conduit au cœur d'une question anthropologique centrale : qui décide ? Finalement, nous sommes reconduits aux questions métaphysiques de la liberté et de l'esprit. L'homme peut être asservi au réseau mondial [12]. Mais il peut aussi en faire la chance d'une humanité à la mémoire commune élargie aux dimensions de la planète. Utopie ? D'autres utopies ont déjà permis aux hommes de passer de la situation d'affrontement à la situation de communication plus d'une fois...

Bernard MICHOLLET
Faculté de Théologie, Lyon

---

12. En réalité, le problème est celui de l'utilisation du réseau pour un asservissement plus grand d'une partie de l'humanité.

Yves KRUMENACKER

Tradition, mémoire, histoire

Il est commun d'affirmer que tout groupe humain a besoin d'une mémoire pour exister. Depuis Marx, on sait qu'il ne peut y avoir de véritable "classe sociale" sans "conscience de classe". Plus récemment, les ethnologues ont attiré l'attention sur l'occultation de la mémoire chez les peuples opprimés. Les théologiens de la libération ont considéré que l'"envers de l'histoire", la mémoire des exploités, est une des clés de l'histoire du salut. Une des revendications importantes du féminisme aujourd'hui est la construction d'une "histoire des femmes" qui donnerait une mémoire à la moitié de l'humanité, lui permettant ainsi de mieux se construire et d'échapper à la domination masculine. Ces quelques exemples, fort différents, n'ont pour but que de rappeler que l'être a à faire avec la mémoire, mais aussi que la mémoire est l'objet d'une construction. Construction pas toujours opportune d'ailleurs : pour préserver la paix civile après des guerres, il est souvent recommandé d'oublier ce qui s'est passé : l'édit de Nantes le demandait déjà expressément, et, plus près de nous, les décennies qui ont suivi la seconde guerre mondiale se sont fondées, en France, sur une occultation de la période pétainiste. Peut-être était-ce alors nécessaire. Mais on réclame aujourd'hui un "devoir de mémoire" pour que la France puisse assumer son passé. On pourrait en conclure que la mémoire n'a pas toujours à être la même. Ce qui nous renvoie à notre interrogation : qui construit la mémoire collective, et en fonction de quels critères ? Nous allons réfléchir à cette question

en définissant tout d'abord les liens entre la mémoire et le passé, puis en nous intéressant à la Tradition, considérée comme la mémoire de l'Église – ce qu'il nous faudra d'ailleurs discuter.

I

Mémoire et passé

La mémoire est un certain rapport au passé, une conservation et une accumulation du passé dans le présent. Dans le cas d'une mémoire collective, la question est complexe car il s'agit d'un passé vivant pour un individu dans la mesure où il appartient à un groupe dont d'autres individus ont vécu ce dont on fait mémoire. Si la Révolution française appartient à la mémoire des Français, c'est parce que d'autres Français l'ont vécue et que cet événement a une signification, positive ou négative, peu importe, pour le présent. La mémoire requiert donc la connaissance du passé, ou au moins de certains de ses éléments. Elle suppose également que ce passé a une résonance aujourd'hui. Elle nécessite enfin un lien entre le passé et le présent par le biais d'individus : il ne peut y avoir mémoire d'un groupe sans continuité de ce groupe (ce qui peut s'accommoder de discontinuités : les ordres religieux nés avant la Révolution conservent la mémoire de leurs origines, malgré leur disparition, au moins en France, à la fin du XVIIIe siècle, car ils estiment que la reconstruction s'est faite dans la fidélité).

De ces prémices, ne concluons pas trop vite à la nécessité pour la mémoire de faire appel à l'histoire. Cette dernière n'est qu'une forme de reconstruction du passé, qui emploie des méthodes rigoureuses, objectives, et revendique souvent pour cela un statut scientifique. Mais d'autres modes d'appropriation du passé existent : le souvenir, la chronique, le mythe, etc. S'ils diffèrent quelquefois considérablement de l'histoire, ils n'en ont pas moins leur légitimité et la mémoire peut fort bien se fonder sur eux. Elle ne s'intéresse d'ailleurs qu'à certains éléments existentiellement importants du passé. À la limite, peu importe leur exactitude factuelle, pourvu qu'ils permettent de vivre aujourd'hui. L'histoire peut ne pas apparaître pertinente lorsqu'elle montre une plus grande complexité des faits ou même qu'elle oblige quelquefois à les remettre en question. De nombreux exemples peuvent être fournis dans l'histoire des congrégations religieuses, surtout féminines. Leur légitimité a longtemps dépendu d'une fondation par un homme, clerc.

La place des femmes dans les origines n'apparaissait que secondaire. C'est ainsi que la Visitation était d'abord présentée comme l'œuvre de François de Sales et non de Jeanne de Chantal ou que Vincent de Paul apparaissait comme le fondateur des Filles de la Charité comme de l'Union-Chrétienne de Saint-Chaumond, reléguant au second plan Louise de Marillac et Marie de Pollalion. La tendance actuelle serait sans doute plutôt de remettre à l'honneur le rôle de ces femmes, quitte à expliquer pourquoi elles ont dû faire appel à des clercs pour réaliser ce qui était leur intuition. Mais ce travail changeant de la mémoire n'est pas l'apanage des congrégations féminines. La Compagnie de Marie, organisée par Mulot et dont les membres ont été connus au cours de l'Ancien Régime sous le nom de "mulotins ", a revendiqué comme fondateur Grignion de Montfort, qui n'a guère fait que réunir moins de dix personnes, dont deux prêtres, autour de lui, mais qui leur a donné une spiritualité jugée essentielle par les futurs "montfortains".

Ce qui est en jeu dans ces exemples n'est pas la pertinence de l'analyse historique mais des préoccupations très actuelles et qui veulent se légitimer en s'appuyant sur le passé : rôle des femmes dans la fondation des congrégations, primat de la spiritualité sur l'organisation structurelle. Notons, pour ce dernier point, qu'il n'en a pas toujours été ainsi : *le Miroir des ordres et des instituts religieux de France*, publié en 1865-1866, n'indiquait la spiritualité de la congrégation que dans un cas sur cinq, alors qu'il mentionnait presque toujours sa fondation (par un homme) et sa finalité pratique. Ce passé sélectionné, retravaillé, était connu par les historien(ne)s de la congrégation, au service de leurs supérieurs. Il ne s'agissait pas d'une manipulation consciente, mais d'une volonté de retrouver ce qui pouvait faire vivre les membres de la congrégation en fonction de la spiritualité et des œuvres voulues par le ou la supérieur(e), en fidélité avec la tradition de l'ordre. La tradition a ainsi un rôle ambiguë : elle se situe en amont, en ce sens que les supérieurs croient réellement respecter ce qu'ils savent de l'origine et qu'ils lisent effectivement les textes fondateurs ; mais elle est également en aval, car c'est leur tâche actuelle qui leur dicte ce qui est important dans leur passé et qui guide leur lecture des textes (et même quelquefois leur sélection).

Ceci fonctionne parfaitement dans un ensemble clos. La difficulté provient de l'ouverture, quand une mémoire est confrontée aux savoirs d'autres groupes sur les mêmes événements et quand des échanges se

produisent, pouvant remettre en question le contenu de la mémoire. Celle-ci est en effet définie par ceux qui ont le pouvoir – pour la bonne cause, pourrait-on dire, et ceci sans ironie. Mais si le pouvoir est contesté, le choc des mémoires pourra révéler une manipulation qui n'apparaîtra plus comme admissible. La notion de Tradition, dans l'Église catholique, me semble être un bon concept pour aller plus avant dans cette hypothèse.

II

La Tradition, mémoire des clercs ?

Il est difficile de définir simplement la Tradition. Quand on l'évoque, c'est plutôt pour indiquer son rôle ou les lieux qui permettent de la rencontrer. Ainsi, *Dei Verbum* 9, explique que la Tradition "porte la Parole de Dieu, certifiée par le Christ Seigneur, et par l'Esprit Saint aux apôtres, et la transmet intégralement à leurs successeurs, pour que, illuminés par l'Esprit de vérité, en la prêchant ils la gardent, l'exposent et la répandent avec fidélité". Les chapitres 7 et 8 de cette même constitution précisent que l'Évangile a été transmis oralement par les apôtres "dans la prédication orale, dans les exemples et les institutions", puis par leurs successeurs les évêques, comme l'atteste l'enseignement des Saints Pères. Cette Tradition se trouve dans la doctrine, la vie de l'Église, la liturgie, la prière, dans "tout ce qui contribue à conduire saintement la vie du peuple de Dieu et à en augmenter la foi". Il s'agit donc bien d'un rapport à un passé vivant, l'enseignement du Christ. Il est médiatisé par le magistère : "la charge d'interpréter de façon authentique la parole de Dieu, écrite ou transmise, a été confiée au seul magistère vivant de l'Église" (*Dei Verbum* 10).

On peut ainsi parler de la Tradition comme de la mémoire des clercs, comme le proposait dès 1925 un pionnier de l'étude de la mémoire collective, Maurice Halbwachs[1]. Comment peut-il d'ailleurs en être autrement ? Qui, mieux que les responsables de l'Église, peuvent discerner ce qui la fait vivre ? Bien entendu, ils sont en partie tributaires des recherches des historiens, qui permettent de mieux connaître l'Église des premiers siècles ; et, depuis Léon XIII, les papes n'ont pas manqué d'encourager les historiens dans leurs investigations au nom de

1. M. Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1925.

l'autonomie des différentes disciplines scientifiques proclamée par la constitution *Dei Filius* de Vatican I ; mais à l'exposé objectif des faits doit s'ajouter l'interprétation, la mise en évidence de l'action de Dieu dans l'histoire – et ceci est du ressort de la théologie, contrôlée en dernière instance par le magistère. Ces principes, constamment affirmés par Rome, font difficulté quand le magistère est contesté ou quand les historiens et leurs lecteurs refusent les interprétations théologiques qui leur sont proposées.

À vrai dire, la notion de Tradition n'a longtemps guère posé question. Elle a d'abord porté l'idée de transmission, puis elle s'est étendue au contenu communiqué. Elle désigne la foi reçue des apôtres et conservée par l'Église, où qu'elle se trouve. Une première formulation classique peut se trouver chez saint Irénée : "si les langues diffèrent à travers le monde, le contenu de la Tradition est un et identique. Et ni les Églises établies en Germanie n'ont d'autre foi ou d'autre Tradition, ni celles qui sont chez les Ibères, ni celles qui sont chez les Celtes, ni celles de l'Orient, de l'Égypte, de la Lybie, ni celles qui sont établies au centre du monde" (*Adversus Haereses,* 1, 10, 2). Au Ve siècle, Vincent de Lérins introduit une notion de temporalité à cette universalité de la Tradition : elle est "ce qui a été cru partout, toujours et par tous." L'éloignement des temps apostoliques oblige à s'ancrer davantage dans le passé et dans l'histoire de l'Église. Tant que ce passé était mal connu et qu'aucun mouvement important ne songeait à le dissocier de l'Écriture, cela ne posait pas de problème. Il en est allé tout autrement au XVIe siècle.

C'est en effet le refus de la Tradition par la Réforme qui a donné l'occasion de réfléchir sur ce qu'elle pouvait être exactement. La question n'était pas claire. Pourquoi l'institution des sacrements par l'Église (en dehors du baptême et de l'eucharistie, dont l'origine scripturaire n'était pas contestée) ou la reconnaissance de sainte Anne comme mère de la Vierge feraient-elles partie de la tradition, alors que l'interdiction de consommer des "viandes étouffées", attestée dans l'Église primitive par l'Écriture (Actes 15, 29) et confirmée par un concile, n'y appartenaient pas ? Les Pères du Concile de Trente ont beaucoup hésité sur ce sujet. Un projet de décret comportait une proposition maximaliste, suggérant que l'Écriture était insuffisante : "La vérité de l'Évangile est contenue en partie dans des livres écrits, en partie dans des traditions non écrites." La rédaction finale fut plus équilibrée, mais aussi plus ambiguë : "des livres écrits et des traditions

non écrites qui ont été reçues par les Apôtres de la bouche même du Christ, et transmises, par eux-mêmes, sous la dictée du Saint Esprit, comme de main en main". Mais un autre décret parlait " de la Sainte Écriture, des traditions apostoliques, des conciles approuvés, des constitutions et des autorités des Souverains Pontifes et des Saints-Pères, enfin, du consensus de l'Église catholique". La Tradition est-elle tout cet ensemble, ou seulement les traditions apostoliques ? Ceci est d'autant plus difficile à démêler que, lors des débats de 1546, on évoqua la tradition patristique et la tradition des prières à propos de la doctrine de la justification. Et la Profession de foi du Concile, de novembre 1564, affirmait : "J'admets fermement les traditions apostoliques et ecclésiastiques, et toutes les autres pratiques et institutions de l'Église." Le moins qu'on puisse dire, c'est que, dans l'opposition au protestantisme, les Pères ne distinguaient pas clairement, comme le fait le Catéchisme actuel de l'Église catholique (n° 83), entre la Tradition proprement apostolique et les traditions qui constituent des formes particulières d'expression adaptées aux lieux et aux temps, c'est-à-dire les traditions théologiques, disciplinaires, liturgiques ou dévotionnelles. Ceci fragilisait d'autant plus la position catholique que la controverse, au XVIe et surtout au XVIIe siècle, allait donner une place fondamentale à l'histoire.

Or, notamment en ce qui concerne les traditions particulières, les traditions humaines, les érudits protestants n'auront guère de mal à montrer leur historicité. Le débat porte surtout sur l'Église des trois premiers siècles, la plus proche des apôtres. Il révèle des différences considérables dans les pratiques, les dévotions, l'expression même de la foi, avec l'Église romaine. Un certain nombre de protestants s'en accommodent et revendiquent la Tradition véritable, considérant que l'Église réformée est fidèle à l'Église des origines. Mais certaines critiques vont beaucoup plus loin, mettant en cause la notion même de Tradition. Il en est ainsi lorsqu'on montre les divergences des Pères de l'Église sur des points importants de la doctrine ou lorsqu'on fait remarquer que la plupart des dogmes ne sont pas évoqués dans les écrits les plus anciens. Les développements de la critique historique rendent également plus fragiles les connaissances sur l'Antiquité chrétienne. Aussi l'invocation de la Tradition peut-elle apparaître, aux yeux d'auteurs audacieux, comme un culte du passé, d'autant plus contestable qu'il repose sur de l'incertain. Il ne faudrait plus alors se

fonder que sur l'Écriture (mais elle apparaît également de plus en plus problématique) ou sur la raison.

À ces critiques le catholicisme répond par un approfondissement de la notion de Tradition. D. Petau distingue les traditions humaines, non immuables, et celles qui sont d'origine divine, provenant de la Révélation du Christ aux apôtres et reconnues par l'importance de la doctrine enseignée et par la pratique constante des sièges épiscopaux. L. Thomassin introduit une dimension spirituelle en faisant de la Tradition la Parole inscrite dans les cœurs, mais qui ne peut exister sans les Pères ni l'autorité de l'Église. A. Arnauld développe l'argument de prescription, qu'il applique en particulier à la question de l'eucharistie : un changement sur un point majeur de la doctrine ne peut avoir eu lieu sans provoquer de controverse importante ; si l'Église croit à un dogme à un moment donné et qu'on ne trouve pas trace de controverse, c'est donc qu'elle y a toujours cru[2]. Mais cela revient à identifier la Tradition avec l'enseignement actuel de l'Église et donc, paradoxalement, à la détacher du passé. Elle n'est plus, à proprement parler, une mémoire.

III

De l'intemporalité à l'histoire

Cette manière de considérer la Tradition a culminé à la fin du XIX[e] siècle. Elle est exposée en particulier dans le *De divina traditione et Scriptura* du cardinal Franzelin (1870), ouvrage qui va le plus loin possible dans l'opposition entre Écriture et Tradition. On y lit en effet que le Christ a institué un magistère authentique de l'Église pour propager et conserver la doctrine et la discipline, l'Écriture n'étant qu'un instrument pour cela. Il suffit donc de prouver (par l'Écriture !) l'institution de ce magistère et sa transmission aux successeurs des apôtres. L'histoire de l'Église montre d'ailleurs qu'on a toujours cherché la vérité dans la prédication des successeurs des apôtres assistés par l'Esprit Saint. Le dépôt de la foi, qui ne peut augmenter, s'est donc

2. Sur tous ces points, on peut voir en particulier G. TAVARD, *La Tradition au XVII[e] siècle en France et en Angleterre*, Paris, Cerf, 1969, R. SNOEKS, *L'Argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés au XVII[e] siècle*, Louvain, 1951, et J. SOLÉ, *Le Débat entre protestants et catholiques français de 1598 et 1685*, Paris, Aux Amateurs de Livres, 1985.

transmis sans changement, et il peut être confondu avec la prédication actuelle de l'Église. Les monuments de la Tradition attestent de la continuité de la prédication apostolique. Il y a bien, concède le cardinal Franzelin, un progrès possible, mais dans le sens où certaines vérités ont d'abord été obscures et où le magistère les a ensuite rendues explicites.

L'évolution du statut de la Tradition

Le néo-thomisme, en envisageant la pensée sous forme intemporelle, et la lutte contre le modernisme, en luttant contre l'histoire, ne pouvaient qu'accentuer cette manière de considérer la Tradition. Un bon exemple est fourni par le traité du cardinal Billot, *De immutabilitate traditionis* (1904). Il considère que la Tradition, au sens objectif de vérités à croire, est l'objet de la foi, alors que la prédication de ces vérités, c'est-à-dire l'enseignement de l'Église, constitue la règle de la foi. Mais si l'on envisage la Tradition comme la transmission de la doctrine reçue du Christ et des apôtres, on note qu'elle est constituée de documents anciens qu'on ne peut étudier que selon les méthodes de l'histoire et de la théologie. On peut alors parler de règle éloignée de la foi, car il s'agit d'un enseignement qui n'est pas directement accessible ; il en est d'ailleurs de même de l'Écriture. En revanche, l'enseignement actuel du magistère apparaît comme la règle prochaine de la foi, car elle livre immédiatement la vérité héritée des temps apostoliques. On peut malgré tout étudier la Tradition pour parvenir aux vérités de la foi. La méthode historique permet alors de démontrer sa crédibilité, de faire apparaître Dieu agissant dans l'histoire, en attestant les miracles, les prophéties, la conservation admirable de l'Église, etc. Mais il ne s'agit là que de préambules ; pour donner le contenu et le sens de la Révélation dont le fait a été prouvée, il est nécessaire de faire appel aux méthodes théologiques.

On peut s'arrêter là un moment. Le statut de la Tradition apparaît complexe et contradictoire. Il est clair, pour nos auteurs, qu'il n'y a qu'une source de la foi, la Révélation divine. Mais il est tout aussi évident pour eux qu'elle s'est transmise par l'Écriture et par des traditions non écrites qui sont parvenues jusqu'à nous par un organe que le Christ a institué pour durer jusqu'à la consommation des siècles, qui est garanti d'indéfectibilité et qui s'exerce par une prédication vivante : l'Église. La Tradition est donc ancrée dans le passé et identifiée à

l'enseignement actuel de l'Église. Mais ce passé ne peut pas être étudié sérieusement par la science qui se préoccupe du passé, l'histoire, car celle-ci ne sait qu'établir des faits. Elle n'est pas qualifiée pour les interpréter ou pour discuter du contenu des doctrines. La Tradition ne peut donc être vraiment connue que par la théologie. Elle n'est plus, comme on l'envisageait plus haut, la mémoire des clercs, elle est une projection dans le passé de l'enseignement des clercs, se fondant sur quelques éléments sélectionnés dans le passé.

Le problème est que les faits sont têtus et cela explique pour une bonne part la crise moderniste. Ils ne permettent pas toujours de prouver l'intervention de Dieu dans l'histoire. Ils peuvent porter sur les doctrines, au moins extérieurement, en montrant qu'elles ont été très diverses et que bien peu d'entre elles, voire aucune, ont été professées partout, toujours et par tous. Les historiens, enfin, considèrent que les faits n'ont pas à être interprétés, qu'ils parlent d'eux-mêmes. Illusion positiviste, sans doute ; mais à laquelle on ne peut renoncer qu'en considérant que toute histoire est interprétation et qu'il faut réfléchir sur l'interprétation sans se laisser dicter les solutions par la philosophie ou la théologie. Ce sera la tâche des historiens des deux derniers tiers du XX[e] siècle, principalement à la suite de l'Ecole des Annales.

Parallèlement, les remises en cause de la théologie néo-thomiste, dans les années précédant Vatican II, ont permis d'abandonner le concept dit des “deux sources” de la Révélation, qui n'était présenté en réalité, on l'a vu, que comme une source unique mais avec deux canaux qui s'additionnaient. On a vu plus clairement que l'Ecriture et la Tradition subsistent ensemble, ne forment qu'un tout et collaborent à la même fin. Grâce au P. Congar, on a compris que c'est le glissement d'une Tradition-transmission à une Tradition-contenu qui a permis son identification avec l'enseignement du magistère. La voie était ainsi libre pour une étude plus sereine de la Tradition documentaire, de l'histoire de l'Église afin que celle-ci (le magistère, plus exactement) discerne ce qui fait partie de son passé vital. On peut à nouveau parler de mémoire des clercs.

La Tradition et l'évolution des études historiques

Celle-ci se construit sans tension majeure dans le cadre de l'histoire de l'Église classique, telle qu'elle est élaborée par exemple dans les

grandes synthèses comme celles de Fliche et Martin ou, plus récemment, de R. Aubert[3]. Leurs auteurs, en effet, souvent des clercs, sont bien intégrés à l'Église, se posent les questions qui intéressent les théologiens et le magistère, sont prudents dans leurs interprétations et ne les avancent qu'en lien avec la dogmatique et l'ecclésiologie catholiques. Ils se préoccupent davantage, pour la plupart, des dogmes, des grands personnages et des institutions que du peuple chrétien. Leurs successeurs préfèrent étudier la piété chrétienne, la pratique quotidienne, la religion populaire. Mais ceci n'est pas en contradiction avec les recherches théologiques qui, à la même époque, se penchent également sur la religion populaire. Plus importante et plus lourde de conséquence est sans doute la laïcisation de l'histoire religieuse. La synthèse en cours de parution et qui fait à présent référence, l'Histoire du Christianisme, compte une centaine d'auteurs, presque tous laïcs et enseignants dans des organismes d'Etat[4]. Ils sont de fait moins liés à l'institution ecclésiale ; d'autre part, le caractère multiconfessionnel de l'ouvrage lui donne plus de liberté par rapport aux problématiques catholiques[5].

Peut-être encore plus fondamentale est l'évolution la plus récente qui fait que de nombreux jeunes historiens du christianisme ne sont pas croyants. Ils étudient leur objet comme n'importe quel objet historique, cherchant des clés de compréhension des phénomènes dans l'histoire culturelle, sociale, économique, etc., ou dans l'histoire comparative. Ils échappent ainsi totalement aux institutions. Non seulement leurs interprétations peuvent renouveler notre vision des choses, mais de plus ils soulèvent des questions jusque là peu abordées. Ils ne sont à vrai dire pas les seuls : certains de leurs confrères, quelquefois même plus âgés, explicitement chrétiens, se laissent interpeller par les questions de notre société laïque. C'est ainsi que peuvent être posées sans esprit polémique des questions comme celles du rapport au pouvoir dans l'Église, de la place des femmes (en particulier aux origines du christianisme), de l'écart entre normes, croyances et pratiques, des différences entre discours magistériel et

---

3. A. Fliche, V. Martin, *Histoire de l'Église*, 21 vol., Paris, Bloud & Gay, 1934-1964 ; R. Aubert, M.D. Knowles, L.-J. Rogier, *Nouvelle Histoire de l'Église*, 5 vol., Paris, Seuil, 1963-1975.

4. J.M. Mayeur, Ch. Et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, *Histoire du Christianisme*, 11 vol. parus, Paris, Desclée, 1990-1999.

5. Sur cette évolution, et les rapports entre l'histoire de l'Eglise et la théologie, on consultera Y. Krumenacker, *Histoire de l'Eglise et Théologie*, Lyon, Profac, 1996 et, plus ambitieux et dans une perspective protestante, H. Bost, *Théologie et histoire*, Paris/Genève, Cerg/Labor et Fides, 1999.

enseignement effectif, de la définition même du christianisme, ce qui remet en cause tous les critères confessionnels d'orthodoxie.

D'autre part, la diffusion de ces travaux échappe à l'Église. Livres, articles de revue, émissions de radio ou de télévision font connaître ces recherches, ou au moins certaines d'entre elles. Elles se retrouvent dans les enseignements d'histoire en université, y compris dans les facultés de théologie où les professeurs sont tributaires de cette nouvelle histoire. Autrement dit, l'Église ne peut plus imposer une mémoire, chacun construit sa propre mémoire en fonction de ses lectures, de ses cours, des programmes télévisés et ce qui est déterminant est souvent moins des questions théologiques que des problèmes plus existentiels comme le rôle des femmes, la question des pauvres, la sexualité, le rapport clerc/laïc, l'œcuménisme, etc. Il ne s'agit pas de porter un jugement de valeur sur cette mémoire. Elle peut présenter les mêmes défauts que la mémoire des clercs, elle peut se fonder sur des travaux historiques contestables, elle peut être très idéologique. Ce qui compte, c'est qu'elle est émancipée de la mémoire des clercs, de la Tradition.

Cette nouvelle donne rend sans doute difficile le recours normatif à la Tradition dans le discours ecclésial. L'individualisation du fait religieux joue également là, et il pourrait bien y avoir rapidement autant de mémoires que de chrétiens. D'autre part, les travaux les plus récents montrent une complexité de l'histoire de l'Église beaucoup plus grande qu'auparavant. Il devient difficile de parler par exemple avec assurance du contenu de la foi des premières communautés chrétiennes, de la place qu'y tenaient les femmes ou des rapports hiérarchiques qui y prévalaient. Dans ces domaines, utiliser l'histoire comme argument d'autorité n'est guère tenable. Le christianisme doit se résoudre à avoir une mémoire multiple. Ce sont des chrétiens tous différents, tous porteurs d'un passé existentiel autre, qui devront s'insérer et vivre dans un monde également divers.

Tout groupe humain, avons-nous vu en introduction, a besoin d'une mémoire pour subsister. Quelle sera alors la mémoire commune de l'Église ? Peut-être se réduira-t-elle à l'essentiel, à la mémoire du Christ mort et ressuscité pour tous les hommes, dans la singularité de chacun.

Yves KRUMENACKER

Université Jean-Moulin, Lyon 3

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

1999/2

Secrétariat-Abonnements :
13, rue Louis-Perrier F-34000 MONTPELLIER
Tél. 04 67 06 45 76
Fax 04 67 06 45 91
E-mail:etrmtp%siam@cal.fr

Abonnement 1999 :
France 170 FF
Etranger 190 FF

Prix de ce n° :
60 FF
(franco 75 FF)

Tables 1976-1990 :
50 FF
(franco 70 FF)

Christian DUQUOC

La mémoire des victimes

"Dieu seul peut octroyer la palme finale. L'histoire qui se joue dans l'ombre retourne à l'ombre".

J.-L. Borges

Lors d'une émission de "Arte" sur le processus de réconciliation en Afrique du sud, une femme dont le fils avait été torturé et tué par les forces spéciales se refusait au pardon demandé par les politiques : "De quelle mémoire bénéficieront les victimes, s'écria-t-elle, si tout est effacé par une amnistie générale ?".

Ce cri réclamant justice pour les victimes s'oppose à la stratégie des hommes politiques : sans pardon, sans oubli, aucun avenir n'est possible, disent-ils. La violence répondant à la violence, la violence demeurera (on le constate actuellement au Kosovo). Mais peut-on faire fi de la mémoire du crime ? Faire justice, n'est-ce pas reconnaître que l'opposition au régime qui les a conduits à la mort fut le passage nécessaire pour que cessât l'Apartheid ? Celle-ci fut une injustice monstrueuse. Comment ne pas honorer l'honnêteté de ceux qui l'ont combattue en désignant et châtiant les criminels qui se prétendent innocents sous prétexte qu'ils agissaient par ordre supérieur ou légalement dans le cadre du régime alors en vigueur ?

Ce processus de réconciliation sud-africain, par le conflit qu'il éveille, témoigne de la nécessité de ne pas laisser sombrer dans l'oubli

les victimes. Le désir de mémoire des survivants, réclamant place dans le récit historique pour l'infâmie dont furent sujets leurs proches, est à la mesure de leur malheur. On sait que les différentes théologies de la libération interprètent l'histoire de telle manière que soit rendue justice à ceux que les vainqueurs tâchent sans cesse de faire oublier.

J'organiserai cette réflexion autour de trois thèmes : théologies de la libération et mémoire, le souvenir de la Passion, la nécessité de la justice.

I

Théologies de la libération et mémoire

"Notre unique peine est que sans espoir nous vivons en désir".

Dante

Les théologies de la libération sont nées dans un climat conflictuel aigu en Amérique latine. La misère y était omniprésente. La richesse insolente d'une extrême minorité de la population soulignait le caractère socialement et politiquement odieux de cette différence. La modernisation entreprise sous la pression de l'Occident, loin d'atténuer l'accaparement des biens par quelques-uns, affermissait le pouvoir de la classe possédante. Les communautés de base et leurs interprètes théologiens jugèrent qu'un tel état socio-politique s'écartait de la dynamique biblique dont la promesse de justice était l'âme. C'est à partir de ce terreau social qu'une lecture innovatrice fut entreprise.

Cette lecture originale de la Bible et de l'histoire conduisit à constater que les narrations historiques et leur élaboration scientifique privilégiaient les vainqueurs et vouaient à l'oubli vaincus et opprimés. Le travail de libération ne pouvait donc se restreindre à l'établissement d'une justice contemporaine par une réorientation du politique qui concrétiserait institutionnellement et économiquement " l'option pour les pauvres", il devait s'attaquer au déni historique de justice à l'égard de populations qui avaient été rayées de l'histoire officielle. La colonisation espagnole en Amérique latine, les empires européens en Afrique et en Asie, la conquête de l'Ouest en Amérique du Nord avaient réduit à l'insignifiance historique les populations autochtones. Il fallait leur faire justice dans le combat actuellement mené pour que

les pauvres ne soient plus manipulés, mais les acteurs de leur propre histoire.

Je retiens ici un seul exemple : la volonté des Indiens d'Amérique latine de retrouver leur identité et de restaurer leur histoire et leur culture. Par ses ouvrages renvoyant à la grande figure de Bartolomé de Las Casas, Gustavo Gutierrez a beaucoup contribué à faire revivre la mémoire de ces oubliés.

La conquête de l'Amérique du Sud par l'Espagne est en effet l'objet de deux versions : l'une héroïque et civilisatrice, l'autre contestatrice et accusatrice. La première, entre autres, est liée à deux écrits majeurs : ceux de Bernal Diaz del Castillo et Cortés ; la seconde est dépendante des récits protestataires de B. de Las Casas et de quelques autres religieux. La dispute de Valladolid, organisée par Charles Quint, qui opposa Sepulveda et Las Casas, eut pour thème majeur : la conquête en imposant la culture espagnole fût-elle le moyen indispensable pour conduire les Indiens sauvages à l'Évangile ? Les deux réponses furent contradictoires, les jugements sur les Indiens des deux protagonistes étant incompatibles. Las Casas reconnaissait la beauté de la civilisation indienne et sa valeur morale (les Indiens n'étaient pas moins humains que les Espagnols) ; Sepulveda, par contre, les tenait pour des êtres immoraux et incultes. Pour lui, les Indiens entreraient dans l'histoire en s'intégrant au monde espagnol. C'est précisément ce que conteste aujourd'hui les théologiens de la libération. C'est la raison pour laquelle ils veulent faire mémoire des civilisations préhispaniques, les réintégrer au mouvement même de l'histoire universelle, les arracher aux marges dans lesquelles les ont jetés les vainqueurs.

Cette entreprise est un acte de justice. Elle correspond à un mouvement de fond des populations indiennes : les luttes au Salvador, au Guatemala, au Chiapas en sont les témoins. Ces peuples affirment par leur révolte présente qu'avant la Conquête ils existaient : leur humanité n'est pas née avec la victoire de l'Espagne.

On ne saurait sous-estimer la grandeur de cette lutte pour la reconnaissance. Par réaction, elle éclaire le projet des vainqueurs toujours actifs dans l'injustice actuelle, elle en requiert le remaniement en fonction de la spécificité des cultures autochtones. Beaucoup estiment que le christianisme est le complice de ces peuples humiliés dans leur volonté d'honorer la mémoire de leurs ancêtres assassinés.

Christian DUQUOC

II

Le souvenir de la Passion

"Le cœur se serre à la séparation des songes tant il y a peu de réalité dans l'homme".

Chateaubriand

Deux anecdotes mettent sur le chemin de la connivence entre les désirs des populations marginalisées et le christianisme. Au Mexique, la vénération de la Vierge de la Guadalupe a pour origine son apparition à un Indien : ce fut au XVIe siècle l'émerveillement devant la reconnaissance inattendue et inespérée de la part du Ciel à l'égard des Indiens vaincus et méprisés. Au Pérou, une procession menée chaque année par des laïcs vénèrent l'image du Seigneur qui console un Noir martyrisé par son maître. Là aussi, même si au cours des âges, l'origine subversive de cette dévotion a été atténuée, l'indication est claire : le Seigneur n'est pas le Seigneur des seuls vainqueurs, il est le Seigneur proche des rejetés.

La puissance de ce sentiment trouve dans la Passion du Christ son origine. Des variations catéchistiques indiennes témoignent de cette intuition : Jésus a été écarté par les puissants et les vainqueurs, il est proche de ceux qui subissent une injustice analogue. Aussi le souvenir de la Passion, sans cesse réactivé par la lecture liturgique, ne favorise pas d'abord la résignation comme certains théologiens issus des mouvements de libération l'ont trop hâtivement cru. Leur raisonnement était simple. Les classes possédantes brandissaient l'image du Christ torturé comme celle du non-violent qui avait accepté l'injustice pour payer à Dieu une dette insolvable. Jésus n'était pas tant le condamné injustement que l'expiateur, acceptant volontairement son sort désastreux pour arracher non à l'oppression d'ici-bas, mais à la perdition éternelle qui menaçait aussi bien riches que pauvres.

Cette interprétation a sans doute eu ses adeptes et ses proclamateurs, elle n'a peut-être pas eu l'oreille du peuple tant le texte évangélique narre la cruauté et l'injustice infligées à celui qui lui fut proche. Cette proximité est une contestation de l'état odieux dans lequel sont réduits les peuples autochtones. Le souvenir de la Passion n'accuse pas leur culture antérieure à l'invasion, il met en lumière le caractère

insupportable pour Dieu de leur rejet puisqu'il se fait l'un des leurs. Le récit de la Passion fait mémoire d'une victime. Comme récit, il est un faire mémoire qui arrache à l'anonymat tous ceux qui, comme Jésus, ont été exclus parce qu'ils ne s'intégraient pas au système rationnel de l'oppression, condition nécessaire à la création de richesses au moindre coût.

Des millions d'esclaves ont été crucifiés pour que l'Empire romain subsiste. Des milliers de résistants ont été condamnés pour que le système économique impérial perdure. Leur nom est oublié pour l'immense majorité d'entre eux. Un seul nom est devenu signe d'une mémoire universelle : celui de Jésus qui, crucifié, a rendu justice à tous ceux qui furent éliminés. Sa sortie de l'anonymat est due à l'acte divin de la Résurrection. Par celle-ci, Jésus n'est pas seulement un être enfermé à jamais dans le passé dont le souvenir serait maintenu à travers les siècles, à l'instar de Socrate, par un récit littéraire. De par l'Esprit, il est une présence vivante.

Le faire mémoire de la Passion du Christ est fortement subversif puisqu'il rappelle que l'histoire narrée des vainqueurs appuie sa réussite sur le dédain de milliers d'anonymes. Qui, dans l'Empire, pouvait se préoccuper d'un illuminé, annonçant aux pauvres la venue du Règne de Dieu ? Quel bénéficiaire du Régime impérial, fut-ce au plan culturel, pouvait percevoir dans l'anecdote du Golgotha un sens destiné à ébranler le devenir du monde ? La mémoire de la Passion rappelle à tous ceux qui ne sont rien, que le rien n'est pas dépourvu de sens et que l'avenir, pour autant qu'il est entre les mains de Dieu, n'est pas sevré d'espoir pour ceux qui paraissent n'en avoir aucun. Le songe illuminé par l'advenue d'un monde autre a plus de consistance que la réalité frileuse ou cruelle de ce monde sans pitié.

Peut-être cette mémoire justifie-t-elle la thèse de G. Gutierrez défendue dans son ouvrage : "La force historique des pauvres", (Paris, 1986). L'auteur expose que le sens de l'histoire est révélé par son envers, les affligés qui ont permis aux exploiteurs d'assurer leur pouvoir. Les rejetés expriment en effet, par leur souffrance, ce qu'est effectivement l'histoire, comme le Christ, par sa condamnation, a révélé la perversion des pouvoirs qui l'ont tué. Ce n'est pas dans la réussite de ses pouvoirs et leur réalité à la fois contraignante et vide que se dit le sens du monde, mais dans leur envers dont les méprisés sont les témoins. Sans la mémoire des victimes, sans leur rêve d'un avenir autre que

le passé qui les a meurtris, la justice est décriée et l'histoire perd son sens. Cet avenir autre, la victime exemplaire de l'injustice humaine l'ouvre par sa Résurrection.

III

La nécessité de la justice

"La mémoire ne serait qu'un cimetière si l'oubli n'exerçait ses pouvoirs".

J. B. Pontalis

Le cri de la femme sud-africaine réclamant justice pour son fils et refusant l'amnistie ne saurait être considéré comme l'expression d'un sentiment de vengeance : elle savait que nul tribunal humain ne pourrait lui rendre son fils, elle savait qu'aucun châtiment n'équilibrait le dommage qui fut causé à elle et à son fils, elle pensait cependant que faire mémoire de son combat contre le monstre de mépris que fut l'Apartheid n'était pas sans importance pour l'avenir, elle estimait que l'amnistie, par son oubli volontaire du passé, sans l'aveu des criminels et leur repentir, banalisait le mal Pour elle, la mémoire n'était pas un cimetière, c'était l'oubli qui travaillait pour la mort. Seuls les intérêts du politique indépendamment des détresses personnelles comptait pour l'État, quel qu'il fut. L'introduction d'un droit si indulgent que les meurtriers n'étaient marqués d'aucune différence d'avec ceux qui avaient donné leur vie pour que justice advienne signait le décès d'une volonté de changer le monde sud-africain et ouvrait la voie au lynchage illégal, chacun se faisant justice puisque l'État se dépossédait de ce devoir.

Sous la grandeur apparente du pardon se cachait donc la peur d'avoir à affronter la vérité d'une société ardemment conflictuelle et structurellement injuste. Le pardon sans l'octroi de la justice à la mémoire des victimes est un opprobre. Tel pourrait être imaginé le sens du cri de cette femme : s'il n'y pas d'avenir sans pardon, il n'y en a pas davantage sans la mémoire qui restitue aux victimes leur existence et leur honneur. La puissance de ce cri est tel que les pouvoirs veulent la faire taire en invoquant une cause apparemment plus haute que celle de la justice, le devoir de miséricorde.

Faire mémoire des victimes est une œuvre de justice à leur endroit, il est également un acte de justice à l'égard des criminels, il leur offre la possibilité d'assumer publiquement leurs actes, de les avouer détestables, de reconnaître humains leurs victimes, de s'ouvrir à un autre agir. Le fait qu'un si petit nombre de bourreaux suivent cette voie et que beaucoup d'entre eux ne paraissent pas accablés par leurs crimes ne la prive pas de vérité et peut être de nécessité.

Le christianisme nomme ce processus " conversion ". Réorienter son action par désaveu de son passé requiert la mémoire ; l'oubli sous forme d'amnistie, rayant les responsabilités, engendre la banalité du mal. Celui-ci est conçu comme nécessaire à la marche du monde, il est inscrit dans l'histoire, dépourvu de sens certes, mais non de raison. En faire mémoire ne change rien à l'histoire objective pensent les gens raisonnables. L'oubli serait un acte de santé, il permettrait au criminel de renaître sans avoir à se débattre avec son passé et à être prisonnier de sa culpabilité. En réalité, justice ne lui serait pas faite, puisque la possibilité publique de discuter son propre passé en le désapprouvant ne lui serait aucunement accordé. L'oubli est une approbation tacite de ce qui fut accompli puisque rien ne saurait en changer désormais la déraison. Le faire mémoire des victimes prend toute sa force dans la mesure où il n'est pas la répétition obsessionnelle du malheur, mais la capacité de transformer le présent en vue d'un autre avenir pour les criminels eux-mêmes. Amnistier n'a de sens que si l'aveu reconnaissant le crime ou l'injustice a été fait. Le pardon prend tout son poids humain si le criminel le requiert. Ainsi le désir de mémoire des victimes n'est pas une demande pour elles seules, il est une nécessité pour l'assomption sensée d'une histoire insensée.

Le christianisme, dans la mémoire qu'il ne cesse d'entretenir par le récit de la condamnation injuste d'un innocent, ne milite pas pour l'oubli. Le récit évangélique ne tait pas les responsabilités. Même si la victime pardonne, elle ne prescrit pas l'oubli à ses disciples, elle ne considère pas que sa mise à mort soit un malentendu qu'il faudrait taire en le déniant dans la gloire de la Résurrection.

Les récits de la Résurrection rapportent que le Vivant à jamais montre à ses disciples les marques de son supplice ; celui-ci n'est pas oublié, le crime n'est pas amnistié. Le récit de la Passion a pour fin de remémorer un acte à désavouer pour qu'il devienne source de sens. Non un malheur à déplorer. Mais une exhortation à transformer le monde

de telle sorte que l'histoire ne se réduise pas au cycle répétitif de la production de victimes. La mémoire de Jésus condamné a ici pour fin de briser la marche absurde de la vengeance et de la violence sans nier leur présence latente en raison du passé criminel. Affronter ce passé dans sa vérité cruelle, c'est en faire mémoire. Le Christ glorifié ne cesse d'être le crucifié.

Le monde est encore sous le pouvoir d'une logique poussant à oublier les victimes et à ne se souvenir que de la réussite objective. Peu importe l'exploitation et peut-être la mort de ceux qui l'ont subie. Les pyramides demeurent dans leur beauté, les êtres qui ont été cruellement sacrifiés à leur édification sont oubliés. Leur malheur a fait la grandeur historique de l'Égypte. Ce n'est pas la beauté des pyramides qui a conduit Moïse à se révolter, mais la vision d'un de ses compatriotes injustement maltraité. L'Exode en fait mémoire comme un défi : la beauté ne justifie pas l'histoire meurtrière. Il n'est pas vrai qu'elle sauve comme le pensait Dostoïevski. Dieu prend le parti de Moïse révolté : "J'ai vu la misère de mon peuple" dit-il. Les victimes sont à ses yeux plus importantes que la réussite grandiose des tombeaux égyptiens. Thomas Mann, dans "Joseph et ses frères", décrit avec puissance le dégoût de Joseph pour une organisation politique et religieuse obsédée par la mort. La réussite de l'Égypte est source d'idolâtrie et non de liberté. La tradition d'Israël appellera ce pays : "la maison de servitude". L'Exode fait mémoire des victimes que Dieu libère de cette "maison". Le livre biblique ne parle des constructions grandioses que du point de vue des corvéables.

Les récits de la Passion font mémoire de celui que les pouvoirs aux intérêts objectifs rejette. Ce faire mémoire des victimes est subversif de l'ordre du monde : il appelle à sa transformation comme l'ont fort bien compris les théologiens de la libération. Ou plus subjectivement, il requiert la conversion. La justice pour les criminels et les exploiteurs débutent par l'acte de mémoire honorant les victimes. Le pardon réduit à une amnistie supposant l'oubli, et non le travail de deuil, est non seulement un déni de la souffrance des victimes, il est aussi un acte de désespoir à l'égard des criminels, il les enferme dans leur passé, il leur refuse une chance pour l'avenir. Pardonner, ce n'est ni occulter, ni oublier. Que ce processus soit politiquement rare n'en ôte pas la validité.

***

La reconnaissance de la *Shoah* a été bénéfique pour l'Allemagne. Autant le déni par Hitler de ses responsabilités dans la première guerre mondiale (celles-ci étaient partagées) fut dramatique pour l'avenir de ce pays, autant la mémoire des victimes du nazisme et de la responsabilité majoritaire du pays dans cette folie meurtrière a conduit l'Allemagne à affronter courageusement son passé. Les repentances qui actuellement se multiplient ont grande valeur si elles conduisent à lutter contre la violence et ses causes. Sinon elles deviendraient rapidement des formes rhétoriques habituelles aux discours de commémoration. Ceux qu'une machine surhumaine a rejeté de l'histoire réclament autre chose que des paroles de commisération, fussent-elles solennellement prononcées. À moins qu'elles ne soient la première initiation à la mémoire si l'on en croit Anton Tchekov :

"Ceux qui vivront dans cent ans, dans deux cents ans après nous, pour qui nous frayons maintenant le chemin, est-ce qu'ils s'en souviendront, est-ce qu'ils auront seulement un mot gentil pour nous ?" *(Oncle Vania).*

Christian DUQUOC
Directeur de Lumière & Vie

Revue d'éthique et de théologie morale

"Le Supplément"

N° 209 — Juin 1999

Angoisses et espérances

Association internationale d'études médico-psychologiques et religieuses (AIEMPR)

R. QUERINJEAN	*L'homme d'aujourd'hui entre angoisses et espérances*
P. MEIRE	*Perspectives médico-psychologiques. La souffrance du corps vécu*
M. CROMMELINCK	*Cercle infernal ou dialectique rassurante*
O. REVAZ, E. SCHWAB, M. VAUCHER-WINTERHALTER, G. WINTERHALTER	*Mort et féminité : quelles représentations pour l'irreprésentable*
J.-P. MAIDANI-GERARD	*L'angoisse chez Freud*
V. SAROGLOU	*Psychologiser l'espérance ?*
U. RUEGG et alii	*Job réhabilité. Témoignage-méditation*
T. de SAUSSURE	*Postface*

* * *

Civilisation techno-scientifique, possibilité de la maîtrise

J.-M. MALDAMÉ	*Entre maîtrise et chaos...*
J. COURCIER	*Du risque à l'éthique. Le chaos...*
B. CADORÉ	*Le questionnement bioéthique comme discours de la maîtrise ?...*
T. ANATRELLA	*La crise des ressources. Malaise dans la civilisation et dépressivité...*
H. PUEL	*Le savoir économique entre chaos et maîtrise...*
F. MARTY	*Entre maîtrise et chaos : le temps des multimédias...*
D. MULLER	*Déconstruction de la maîtrise théologique et nécessité éthique de l'instabilité normative...*

Abonnements pour 1999
France + DOM-TOM : 420 FF - Etranger : 506 FF
Revue d'éthique et de théologie morale "Le Supplément", BP 65, 77932 Perthes Cedex.
Tél. 33 (0)1 64 81 20 05

Eric FUCHS

“Faites ceci en mémoire de moi”

Le christianisme est une religion historique, c’est dire qu’il a à faire avec la mémoire puisqu’il y a la nécessité pour lui de ne pas oublier l’Événement fondateur de son identité, situé dans un temps et un espace bien précis. Il faut en garder le souvenir. Mais en l’occurrence l’exercice est périlleux puisque Jésus n’a rien écrit et qu’il confia à la mémoire des siens le contenu et le sens de son enseignement en paroles et en actes. Dès lors, la mémoire chrétienne est le résultat du travail d’une parole qui ne vit que lorsqu’elle est redite par d’autres que celui qui l’a prononcée originellement. Il en résulte un mixte à jamais indémêlable où se manifeste le caractère de la mémoire chrétienne qui est de devoir transmettre, sans garantie formelle, une parole désormais livrée à la mémoire fragile de ceux qui l’interprètent en la redisant. Pour qu’elle puisse demeurer vivante, la parole originelle doit donc d’une certaine façon mourir. C’est en se perdant dans l’interprétation des disciples que la parole du Maître est sauvée.

Le passage à l’écrit ne modifie pas le phénomène, car ce qui est fixé par le canon des Écritures est une tradition, c’est-à-dire déjà une interprétation, qui se veut certes l’écho fidèle de l’enseignement du Maître mais n’en est justement que l’écho. La mémoire est un combat pour maintenir vivant un texte, et le souvenir qu’il transporte, en l’actualisant par une interprétation qui est un entrelacs où se tissent passé et présent, passé de ce qui est évoqué, présent de l’évocation.

I

L'institution de la Cène

Ainsi en est-il du geste que Jésus, sentant sa mort proche, fit lors du dernier repas qu'il prit avec ses disciples. "Faites ceci en mémoire de moi", ces paroles, selon la tradition rapportée par Paul et par Luc, accompagnèrent le geste symbolique du pain rompu et de la coupe distribuée. Par cette demande explicite de réitération, Jésus appelle à demeurer fidèle à ce moment du passé, à le réactualiser sans cesse, à le re-présenter. "Faire mémoire", c'est ainsi revenir à l'origine, au commencement et c'est en même temps inscrire ce commencement dans la contemporanéité. C'est s'engager pour que ce qui fut redevienne présent.

Dans l'acte symbolique de la Cène, Jésus a réuni toutes les significations qu'il a voulu donner à sa vie. C'est pourquoi le dernier repas est tout à la fois *pascal,* (Jésus récapitule et accomplit le passé d'Israël), *eschatologique* (il inaugure le Règne de Dieu qui vient) et *sacramentel* (il se rend mystérieusement présent pour les siens par le don de sa vie).

Repas Pascal

Ce repas est pascal[1], parce qu'il reprend le vieux rite célébrant la délivrance d'Israël de la servitude en Egypte par un repas où les aliments, agneau, pain sans levain, herbes amères, rappellent les événements qui accompagnèrent cette libération. À l'occasion de ce repas, le texte de l'Exode (12,13) en fixe le sens liturgique, rituel : *Ce jour sera pour vous un mémorial* (zikkaron) *et vous fêterez une fête pour le Seigneur.* Jésus reprend et actualise le rite : la libération passe par le don de sa vie aux siens pour que l'amour de Dieu traverse et renverse tous les obstacles que le péché des humains lui oppose. Il s'agit

1. La question du caractère pascal du dernier repas de Jésus est débattue. On trouvera une bonne présentation du dossier dans le maître livre de J. JEREMIAS, *La dernière Cène. Les paroles de Jésus,* Paris, Cerf, 1972 (Lectio divina ; 75), p. 42-92, et une excellente synthèse dans le beau livre de Fr. J. LEENHARDT, *La mort et le testament de Jésus*, Genève, Labor et Fides, 1983 (Essais bibliques ; 6), p. 38-48.

toujours de la même volonté divine, dont Jésus par son ministère a perçu de plus en plus clairement qu'elle se heurte à la dureté du cœur humain, jusques et y compris au sein du peuple de Dieu et de ses dirigeants. En réitérant à sa manière le repas pascal traditionnel, Jésus signifie qu'il est possible, mais au prix du sacrifice de sa vie, de briser la servitude où s'est à nouveau enfermé Israël.

Par son caractère pascal, la Cène fait mémoire de la volonté libératrice de Dieu qui, à nouveau, veut se manifester. Ce que le péché des hommes obscurcit et pervertit en une vaine ritualisation, l'œuvre du Christ le réinscrit dans l'histoire comme un acte où Dieu lui-même s'engage à renouveler et à élargir aux dimensions de l'humanité l'alliance autrefois scellée avec Israël. Mais la nouvelle Pâque reçoit par l'Événement même qui la concrétise – la mort du Christ – un caractère sacrificiel : Jésus a accepté de donner sa vie pour que l'amour de Dieu soit pleinement manifesté et que l'être humain soit interpellé au plus profond de lui-même par cet amour et l'injustice que nous ne cessons de lui opposer.

Le "faire mémoire" est ici celui de l'éternelle volonté d'amour, de libération du mal et de justice de Dieu. Ce qui va se passer à la Passion, c'est la nouvelle Pâque, la nouvelle traversée de la mer Rouge, la plongée dans la mort d'où surgira la vie. En son Fils, Dieu lui-même rappelle qu'il n'y a pas de libération sans arrachement aux facilités tentatrices de l'Egypte. Et que ce combat, c'est Lui qui le mène en acceptant d'aller jusqu'à l'extrême acceptation de l'exigence de l'amour.

C'est pourquoi le "faire mémoire" est récapitulé dans le geste du pain rompu *(Ceci est mon corps)* et de la coupe commune *(Ceci est la nouvelle alliance en mon sang).* L'acte de libération est lié au don par Jésus de sa vie aux siens. En donnant sa vie, Jésus fait autre chose que de montrer son dévouement pour l'humanité, il révèle à la fois la gravité du péché qui conduit à la mort et la force d'un Amour qui subvertit la mort en la transfigurant en don pour la vie des siens *(corps donné pour vous, sang répandu pour vous).*

Repas sacrificiel

Une autre symbolique apparaît dès lors, celle du sacrifice. La relation avec Dieu nous met en présence de son infinie grandeur et la distance plus infinie encore qui nous en sépare. Nul ne peut la combler, hormis

Dieu lui-même. C'est le sens biblique du sacrifice que de manifester à la fois la distance que symbolise la mort – qui nécessairement accompagne toute proximité de la sainteté de Dieu – et le fait que Dieu lui-même détourne la mort et qu'il assume lui-même le risque de ce rapport dangereux. Jésus interprète lui-même sa mort comme un sacrifice que rend inéluctable la révolte et le refus opposés à Dieu mais qui révèle du même coup le pardon que Dieu dans sa miséricorde accorde sans condition à quiconque lui fait confiance.

C'est ce que transmet Jésus par le signe sacramentel qu'il institue dans la Cène[2]. La mémoire ici se fait présence active, appel à entrer dans le geste salvateur de Dieu. Redire la parole de Jésus en rompant le pain et en buvant ensemble la coupe de vin, c'est attendre avec confiance que soit à nouveau rendu présent le geste originel. C'est le sens de la prière, *l'épiclèse*, qui demande à l'Esprit Saint d'agir pour que la cène devienne réellement ce que Jésus a voulu qu'elle soit. Sans cette prière, qui fait mémoire de la demande de Jésus lui-même, le geste n'est plus qu'une respectable mais morte commémoration d'un Événement définitivement passé. Seul Dieu peut accomplir cette création spirituelle qui le rend présent à notre corps autant qu'à notre âme. La Cène n'est pas un repas d'anniversaire. Elle n'est pas davantage un rituel magique où la présence et la puissance divines seraient en quelque sorte à disposition de ceux qui connaissent les moyens de l'utiliser. C'est un geste de foi qui attend avec confiance que le Seigneur fasse ce qu'il a promis. En réitérant le geste du don de Jésus aux siens, l'Église demande et attend la venue, la présence spirituelle de son Seigneur. Et c'est bien ce qui se produit : tout ce que le Christ a vécu, fait et dit durant sa vie est réactualisé dans ce moment de communion entre lui et son Église.

Lorsque l'Église s'assemble au nom du Seigneur, pour faire mémoire de lui, en vertu de la promesse faite aux siens le Seigneur se rend réellement présent. Et il se rend présent par le pain et la coupe dont il a fait les signes de cette présence. De plus, ce pain rompu, il faut le manger, et la coupe il faut en boire le vin : la présence devient ici

---

2. *...Le signe sacramentel est un signe qui vise à donner corps à la sollicitation de l'amour de Dieu s'adressant au pécheur en la personne de Jésus-Christ. Par le signe sacramentel, la disposition salvatrice de Dieu s'inscrit dans le temps et dans l'espace d'une existence d'homme, pour constituer un* kairos, *une occasion favorable offerte par Dieu agissant en Jésus-Christ.* Fr. J. LEENHARDT, *op. cit.*, p. 129.

intérieure au croyant, communication intime entre celui qui donne, se donne, et celui qui reçoit. Le sens ultime du sacrifice est ici réalisé : l'homme et Dieu, jusqu'ici séparés par la sainteté de Dieu et le péché humain, sont réunis dans une communion qui réalise la promesse de Dieu.

Repas eschatologique

"Faire mémoire" c'est se souvenir, et c'est rendre présent celui dont on fait mémoire. C'est aussi attendre la plénitude de la révélation de Dieu. *En vérité, je vous dis que je ne boirai plus du produit de la vigne jusqu'à ce jour-là où je le boirai à nouveau dans le Royaume de Dieu* (Marc 14,25). Ce qui appartient pour le moment au secret de la foi, de l'Église, doit un jour être manifesté en toute clarté. Le Royaume, mystérieuse présence cachée aux yeux des hommes, deviendra visible pour tous. En attendant, c'est le temps de la patience, et parfois de l'obscurité. *L'époux a répondu au Maranatha*[3] *de l'épouse et pourtant ce n'est pas le temps encore de la communion ininterrompue* (...) *C'est comme dans le Magnificat qui chante comme un fait arrivé la chute des orgueilleux et l'exaltation des humbles, mais ce chant, pour l'instant, n'a qu'une seule auditrice et l'Histoire en accumule les démentis. Et c'est cela la vérité de l'Église et son devoir : de tenir dans cette tension entre ce qu'elle a déjà et ce qu'elle attend encore...*[4].

La dimension eschatologique du "faire mémoire" eucharistique est ainsi mise en évidence. Aucun orgueil spirituel n'est acceptable à la table du Seigneur. Pas davantage une mentalité de vieux combattant ressassant avec nostalgie leurs souvenirs. Redire aujourd'hui l'Évangile, c'est croire à la vérité de la promesse du Christ. Son absence visible doit susciter la prière de l'Église afin qu'elle ne perde pas courage ; en se souvenant avec fidélité de la passion subie par le Christ, l'Église y participe : elle est encore sous la Croix, dans l'espérance de la Résurrection. En témoignant ainsi de sa fidélité, l'Église redit la force

3. Antique formule liturgique araméenne qui signifie soit : *Notre Seigneur est venu*, soit : *Notre Seigneur, viens !* C'est à l'évidence dans ce second sens que la traduction grecque qu'en donne Apocalypse 22, 20 l'utilise.
4. Jean-Jacques von ALLMEN, *Essai sur le repas du Seigneur*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966 (Cahiers théologiques ; 55), p. 109 s.

de la promesse à laquelle elle s'attache. Il y a une ouverture qu'aucun échec ou infidélité historiques ne saurait refermer. Au profond de la nuit qui s'avance, Jésus parie sur la priorité de la promesse de Dieu et l'advenue à travers la mort de la vie éternelle.

Tels sont, me semble-t-il les caractères de la mémoire que la célébration eucharistique met en œuvre. Souvenir, présence, attente. Le souvenir nourrit l'espérance, l'un et l'autre sans cesse mystérieusement réactivés par l'Esprit saint. L'ancrage dans le texte où la mémoire originelle s'est fixée évite l'illuminisme et la prétention d'une spiritualité qui croit posséder la puissance divine et faire l'économie de la Croix. La mémoire, ici, oblige à ne pas sauter les étapes : sans cesse il faut refaire avec le Christ le chemin du dépouillement qui mène à la Croix. Dépouillement de toute prétention, de tout orgueil spirituel, de toute illusion sur soi et sur Dieu. Autour de la table de la Cène, c'est la souffrance du Christ et celle de l'humanité qui sont rassemblées. Pour que l'infinie litanie de la souffrance des hommes ne soit pas oubliée. En faisant mémoire de Jésus, c'est aussi de cette souffrance qu'on se souvient, demandant à Dieu de ne pas l'oublier.

II

Actualité de la mémoire eucharistique

Mais le texte n'est pas lettre morte ! Il est promesse de découvertes nouvelles, par le témoignage intérieur de l'Esprit, qui ouvre de nouveaux chemins pour l'Église. La mémoire devient ici promesse que ce qui fut est le possible toujours disponible du même amour à l'œuvre aujourd'hui comme hier. Sans aucune dénégation illusoire de la violence, de la souffrance et de la mort (bref de la Croix !), au cœur de cette nuit *(Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?)* déjà le jour arrive et ceux qui sèment dans les larmes peuvent espérer récolter dans la joie. Le Christ nous a précédés, et marchant sur le chemin d'Emmaüs, nous savons qu'il est là pour que nos illusions perdues ne deviennent pas amertume et révolte mais conversion, découverte d'une présence réelle quoique mystérieuse.

Convocation à la solidarité

Rassemblés autour de la Table, les croyants forment un corps. L'ambivalence de l'utilisation de ce terme de *corps* est significative : *le corps du Christ* désigne à la fois ce qui est partagé dans le repas eucharistique et l'Église elle-même. Partager le corps du Christ, c'est donc recevoir le Christ au plus intime de soi et se trouver lié aux autres croyants par une communion qui transcende toutes les déterminations naturelles ou culturelles.

Dans cette perspective, le "faire mémoire" trouve une extension remarquable. Dans la communion du Christ, ce sont tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont été pour moi des témoins de l'amour du Christ, mieux : la réalité incarnée de cet amour, dont je peux faire mémoire avec reconnaissance. C'est, je crois, ce que Jésus enseigne par la parabole du Bon Samaritain (Luc 10,25-37). À partir de la question théorique posée par son interlocuteur *(Qui est mon prochain ?)*, Jésus nous conduit à un renversement total de la vision : il ne s'agit pas de savoir qui est notre prochain mais de se reconnaître le prochain d'autrui. C'est-à-dire de s'approcher de lui pour lui manifester qu'il ne nous est pas indifférent. Exactement comme le fit le Samaritain à l'égard du blessé rencontré par hasard sur la route. Ce qui conduit immédiatement à reconnaître que nous sommes chacun aussi et en même temps celui dont d'autres, à l'image du Samaritain, se sont approchés, faits proches par compassion, amitié ou amour. Avant le devoir moral d'assistance, la parabole nous appelle à reconnaître notre dette envers tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont été pour nous comme le Samaritain compatissant ou attentif qui a su être là quand il le fallait, au bon moment. À commencer, bien entendu, par le Christ lui-même qui ne cesse de se faire proche de nous !

Du coup, le "devoir d'assistance" change de sens : il devient l'expression de la reconnaissance envers ceux qui nous ont permis de croire à la bonté de la vie ; c'est sur ce socle de la reconnaissance que peut naître l'exigence du service d'autrui. Échange sans hiérarchie, sans supériorité des uns sur les autres (ce que dit si bien la parabole en nous montrant le Samaritain quittant l'auberge où il a conduit le blessé avant que ce dernier ne le reconnaisse, afin de ne pas être une charge pour lui !) ; la morale est ainsi libérée du jeu infernal de la dette[5]

---

5. Cf. la belle étude de Nathalie SARTHOU-LAJUS, *L'éthique de la dette*, Paris, PUF, 1997.

sans cesse réactivée et de la culpabilité qui s'y attache. Le "faire mémoire" est celui de la reconnaissance. De l'évocation devant le Christ qui est la source, de tous ceux qui, connus ou inconnus, ont été pour chacun de nous le Samaritain compatissant qui a fait au bon moment le geste juste qui nous a redonné vie. Geste d'amitié, geste de confiance, geste de pardon, geste d'aide matérielle ou psychologique, notre vie, à y bien regarder, est tissée de ces rencontres dont il est juste et bon de se souvenir. La mémoire permet alors de dessiner une histoire où l'on reconnaît la trace d'un amour qui ne cesse de nous chercher, de nous rejoindre, de nous re-susciter à la vie authentique. C'est, nous osons le dire à cause du Christ, notre véritable histoire.

Une mémoire subversive

Cette mémoire-là est profondément subversive. Elle est le contre-modèle de celui qui exalte le mérite personnel et l'individualisme. Le "chacun pour soi et que le meilleur gagne", attitude qui exclut tout amour, toute reconnaissance, et ne peut considérer autrui que sous la forme de l'adversaire à combattre, est justement une manière de vivre qui exclut la mémoire. Pourquoi s'embarrasserait-on de ce qui ne peut que freiner l'élan nécessaire au *struggle for life (lutte pour la vie)* qui définit les relations humaines ? Jamais autant que dans notre société contemporaine la mémoire au sens où l'Évangile en parle n'a été aussi décisive, pour s'opposer à cette dérive vers une société de violence et de mépris. Sans mémoire, il n'y a plus de racines, et plus de références à une communauté humaine, transcendant les égoïsmes.

Mais si l'absence de mémoire est mortelle, toutes les formes de mémoires ne sont pas non plus créatrices de vie. Mémoire qui cultive les rancœurs ou les culpabilités, mémoire sacralisée qui refuse toute évolution, toutes ces mémoires sont autant de manières perverses de refuser la vie et de laisser la peur l'emporter sur le désir de vivre. Il faut reconnaître que, parfois, le christianisme a préféré cette forme de mémoire à celle que lui propose l'Évangile et que célèbre l'eucharistie ! Pourtant la mémoire évangélique est d'une autre facture : comme nous l'avons vu, Jésus, en faisant mémoire du passé de son peuple et de l'alliance conclue avec Moïse, avait déjà réinterprété avec liberté et autorité cette tradition. À leur tour les apôtres, pour dire le sens de l'œuvre du Christ, ont usé librement de la mémoire que la tradition leur offrait. L'histoire subséquente de l'Église n'a

cessé de jouer sur le double registre de la fidélité au dépôt apostolique originel et du risque théologique et spirituel de l'interprétation de ce dépôt. Ainsi la mémoire évangélique exige-t-elle à la fois la fidélité à la lettre même du texte – comme dit Matthieu : ... *avant que ne passent le ciel et la terre, pas un iota, pas un seul point ne passera de la Loi* – et la liberté de chercher à dire, toujours à nouveaux frais, le sens possible de cette lettre.

La leçon devrait avertir les modernes que nous sommes de ne nous laisser fasciner ni par un modèle culturel qui se fait gloire de ne pas "s'encombrer" du passé et qu'agite de façon presque démentielle le besoin de tout remettre en question sans cesse, ni par la peur devant l'incertitude de l'avenir qui mène à des conduites réactionnaires, à des replis identitaires et à des restrictions des libertés publiques. Le mémorial eucharistique exprime la gratitude de la génération présente envers ceux qui ont non seulement gardé la mémoire des fondements de leur culture mais l'ont de plus enrichie de leurs réflexions et interprétations ; il dit aussi l'espérance que l'avenir apportera une nouvelle contribution à ce déploiement du sens originel, et qu'ainsi le temps présent peut être ce lieu de rencontre entre un sentiment de reconnaissance et une audace créatrice. C'est bien cela que les croyants espèrent manifester lorsque, réunis autour de la Table sainte, ils font mémoire de Jésus, de sa vie, de sa mort et de sa résurrection.

Eric FUCHS, *Pasteur*
Université de Genève

Jean-Claude SAGNE

La source cachée

La mémoire peut nous manquer ou même nous trahir par ses interprétations. Les écoliers paresseux refusent d'apprendre par cœur, sous prétexte que le travail de la mémoire ne demande pas d'intelligence ! L'oubli vient souvent recouvrir les épisodes douloureux ou décevants de notre vie, mais il enveloppe également les expériences de bonheur que nous voulons protéger du regard des autres. La mémoire ne se réduit pas à la capacité de stocker des paroles ou des représentations, puis de les rappeler. Elle engage toujours un travail de sélection, d'interprétation et de construction. Il n'y a de mémoire que contemporaine, avec le besoin d'un travail à nouveaux frais. Tout ce travail de la mémoire, qui est en deçà du volontaire, mérite-t-il le qualificatif de mensonge ? Le mensonge est une prise de position dans le champ de la parole pour occulter une vérité dûment connue. Avec les surprises qu'elle réserve, la mémoire exprime plus que tout notre dépendance par rapport à notre origine que nous ne pouvons ni connaître ni maîtriser. Nous ne savons pas par nous-mêmes ce qui fonde notre mémoire. Nous sommes incapables de nous rappeler les premières expériences qui ont formé notre personnalité initiale. Saint Jean de la Croix dit que "*tous les désordres de l'âme, sans exception, procèdent des connaissances de la mémoire*"[1] – il situe aussi dans la mémoire la plupart

1. 3 *Montée du Carmel* 5, 1, in *Œuvres complètes*, Cerf, p. 798.

des tentations du démon[2]. Si l'on voulait aujourd'hui faire le tableau des troubles de la mémoire, il faudrait prendre en compte l'incidence propre de chaque pathologie désignée sur la mémoire. Nous allons engager autrement notre réflexion en prenant comme axe la découverte de la filiation et du don. C'est en effet l'expérience de la filiation qui fonde la mémoire. Les troubles de la mémoire pourraient nous renvoyer plus profondément aux troubles de la filiation. Plus largement, la vie de la mémoire s'inscrit dans le processus de la reconnaissance de notre filiation. Esquissons un modèle.

I

La mémoire orale

La mémoire se constitue en premier lieu dans des apprentissages intentionnels et durablement poursuivis. Elle est comme la présence de la personne à son propre cheminement. Si elle est capacité, la mémoire est plus que tout exercice. Elle est typiquement associée à la réalisation du désir dans la patience. La mémoire naît du don. Elle a partie liée avec l'apprentissage de la langue maternelle. Rares, les souvenirs précis et datables qui soient antérieurs au maniement de la langue par l'enfant, autour de 4 ans. Au point de départ de la mémoire, il y a eu les premiers dons de nourriture que la mère a enveloppés d'une incantation absolument unique qui s'est gravée en mémoire sans qu'on puisse la réentendre.

La mémoire a dû s'organiser dans l'interaction constante, entre l'enfant, appelé par son prénom et la mère qu'il interpelle à son tour, découvrant la merveille et le risque de la relation en Je et en Tu. La mémoire s'est transformée à partir de la parole des parents donnant à l'enfant son nom pour actualiser leur désir de lui donner la vie. D'entrée de jeu, la mémoire est une composante nécessaire de la filiation. Elle est la trace en nous et l'inscription vivante de la parole par laquelle les parents nous ont lancés sur le chemin de la vie. La filiation est d'abord l'accueil de la vie comme un don. Être fils ou fille, c'est se définir à partir de ceux qui nous ont donnés à nous-mêmes. Pour nous, la mémoire contribue à la reconnaissance de la filiation. Il n'y a pas

---

2. 3 *Montée du Carmel* 4, 1, *op. cit*, p. 796.

de filiation sans le travail de mémoire : faire mémoire (le mémorial). Quand les parents nouent alliance avec l'enfant en le reconnaissant et en le nommant, ils font mémoire du lignage qui aboutit à leur vision : tout père a été fils, comme toute fille est appelée à s'identifier à sa mère en choisissant un nouvel objet d'amour, étranger à la famille dont l'amour pourra faire le familier d'une enfance retrouvée.

Dans la première découverte de la filiation humaine se laisse déchiffrer en filigrane le mystère de notre filiation divine adoptive. Dieu nous a fait don de la vie, par la foi il nous appelle à vivre en familiarité avec lui en inscrivant au fond de notre être le nom nouveau que seul connaît celui qui le reçoit (Ap 2, 17). Ce nom nouveau qui structure et oriente notre désir de vie, nous ne le déchiffrerons qu'au terme du don de nous-mêmes. La vie filiale, c'est naître à la vérité de nous-mêmes en nous ouvrant au don du Père. La vérité de notre vie consiste dans l'apprentissage du don réciproque dans l'amour, réplique même du lien de filiation. La mémoire blessée est celle qui sécrète et entretient la crainte du don et surtout du don de la vie, dans la génération, qu'il s'agisse de recevoir ce don ou de le transmettre à d'autres. C'est la séquelle du péché de l'origine : la crainte de Dieu le Père rejaillit en crainte du don. La crainte a pour première figure imaginaire l'angoisse de l'abandon par les parents. La première blessure de la mémoire est la crainte que les parents aient transmis la vie sans véritablement vouloir la donner. Bien des représentations plus élaborées peuvent traduire cette crainte foncière : "*je suis un enfant adopté*", "*mes parents ne voulaient pas une fille*", "*Je ne suis pas la fille de ma mère*". La mémoire vivante est le désir du Père, source de la vie qui porte à créer des liens d'alliance, relations fraternelles ou choix nuptial. Le risque inhérent à l'accueil du don occasionne, lui, l'éclosion de l'imaginaire qui infiltre et infléchit le travail de mémoire.

II

L'Image de soi

Comme une doublure en nous-mêmes de nos comportements, l'imaginaire que nous forgeons depuis la petite enfance résulte de la résonance en nous de nos rencontres et des événements heureux ou difficiles. La fabrication de l'imaginaire correspond à un besoin de mémoire pour créer des liens entre des expériences discontinues,

pallier des absences et combler des vides. Sur ce registre, il serait tentant d'assimiler la mémoire à la construction d'une image idéalisée de nous-mêmes. Réduite à l'imaginaire, la mémoire servirait à garantir notre prétention à la complétude. Il est vrai que l'imaginaire oral peut s'interpréter à partir du fantasme de l'incorporation qui illustre le désir de garder en soi l'objet d'amour susceptible de nous combler. Mais si l'on essaie, si peu que ce soit, de prendre en compte les représentations imaginaires de la mémoire et les incidences du désir, il y a au moins trois expériences typiques où la mémoire s'affirme comme la protestation du passé et du réel face aux tentatives de réinterprétation de l'imaginaire. Il s'agit d'abord de la perte ou du deuil, souvenirs lancinants d'une séparation ou d'un handicap personnel, ce qui brise la complétude illusoire de l'image idéalisée du moi. La mémoire, par l'effort même de la remémoration, atteste l'écoulement inexorable du temps. Plus discrètement peut-être, le rappel spontané des rencontres décisives qui ont bouleversé le cours de notre vie nous prouve que nous ne pouvons pas nous passer du don des autres.

Ces trois expériences typiques portent la mémoire à contester maintes fois la prétention de l'image idéalisée du moi à la complétude, à l'atemporalité et à l'autosuffisance. Aussi bien s'agit-il là de trois aspects de la filiation. La filiation, c'est se recevoir du don des autres, c'est être marqué de la différence sexuelle et donc être limité, c'est être inscrit dans la durée et en cela voué à la finitude et à la mort. Il y a dans l'imaginaire oral comme un déni de la filiation. L'incorporation par l'enfant de la mère donneuse de nourriture est une version archaïque d'un rêve d'auto-engendrement. On pourrait comprendre l'interdiction de l'inceste comme le rappel social du caractère fondateur et unique du don de la vie par les parents. La liberté de choisir un objet d'amour préférentiel se fonde sur le don de la vie, qui, lui, ne doit pas être remis en jeu. On ne saurait rechoisir ce qui a été donné, car on ne peut choisir qu'à partir de ce qui est donné. Le don de la vie se fait loi pour le désir : "*tu ne reprendras pas ce qui a été donné !*" ou "*ce que tu as reçu, donne-le à d'autres !*". Si l'inceste est la séduction mortelle par le passé, c'est qu'il est oubli ou refus de la loi de la filiation qui est de toujours donner à d'autres ce que l'on a reçu comme don, sans pouvoir maîtriser le don de la vie ni nous le réapproprier. C'est en tout domaine que l'oubli favorise la répétition, tandis que le travail de mémoire soutient la patience, donne valeur actuelle à la promesse et encourage à une œuvre de création personnelle.

Devant la complexité foisonnante des stratagèmes de l'imaginaire, dans le détail du vécu individuel, nous nous contenterons de poser des critères différenciant de la mémoire blessée la mémoire vivante. Il en suffirait de trois pour suggérer la dynamique de l'ouverture. Tributaire d'une problématique maternelle et orale mal assumée, la mémoire blessée recèle les contraintes de l'avidité déçue. L'avidité, c'est vouloir tout prendre pour soi et par soi seul et tout de suite, sans travail aucun. La trace de l'avidité déçue est le sentiment d'insatisfaction endémique. Il produit l'enfermement aveugle dans la répétition et – pire que tout – la passivité auto-destructrice. Les chances de la mémoire vivante, ce sont au contraire le repos dans l'évocation de ce qui a été goûté, l'appel à créer du neuf et à apprendre, l'attente confiante du don de l'autre. La vie de la mémoire, c'est le désir mûri au creuset de la patience.

Passer de la mémoire blessée à la mémoire vivante, c'est l'objet d'une transformation radicale de soi-même dans le rapport au don de la vie selon la filiation. Pour le dire trop vite, ce qui aide à la reconnaissance du don, au double sens du souvenir ravivé et de la gratitude, c'est la démarche de la réconciliation, prise dans un sens large et vrai. Comme l'enfant prodigue, le consentement à rentrer en soi-même ramène le souvenir des bienfaits reçus et rouvre l'avenir de la relation filiale méconnue, mais toujours fondatrice (Lc 15, 21-24). Il n'y a rien de tel que la reconnaissance de la défaillance pour libérer la reconnaissance du don. L'aveu de la faute aspire à devenir l'aveu de l'amour véritable, sans quoi l'aveu est impossible. Il y a dans la culpabilité nommée et assumée une expérience décisive de vérité. L'ouverture à l'autre n'est jamais aussi grande que lorsque je consens à recevoir de lui la lumière sur ma vie sous la forme du pardon. Si la culpabilité véritable ouvre l'imaginaire à la présence de l'autre, c'est qu'elle comporte la priorité redonnée à l'amour et à la reconnaissance de la loi du Don, règle première et ultime des échanges sociaux. De même que l'avidité organisant l'imaginaire peut devenir le terrain électif de la convoitise, figure du péché, l'expérience personnelle et sociale de la culpabilité peut préparer à accueillir la miséricorde de Dieu le Père, alliant la vérité et la fidélité.

III

La mémoire comme source vive

Avec l'expérience de la culpabilité, c'est plus largement le consentement à nos limites et l'acceptation de nous-mêmes qui peuvent ouvrir le monde de notre imaginaire à la réalité restituée par l'appel des autres. La mémoire, une fois dégagée des représentations asservies au culte des idoles personnelles, est disponible pour l'accueil de la parole qui peut nous donner et nous redonner de vivre. La mémoire, qui se laisse vider des faux souvenirs et des faux-semblants, traduit la disposition de notre être profond qui est l'attente du don de la vie. Dans la culture contemporaine circulent bien des modèles et métaphores de la personnalité en son fond le plus intime : un agrégat de souvenirs fragmentaires, un combat de pulsions contradictoires, l'accusation de soi-même par l'allégeance à une loi inexorable... Ces fictions, parmi d'autres, désignent obliquement le travail du sujet éthique appelé à naître à la vérité de sa vie. L'homme n'est pas ce qu'il désire, mais ce qu'il choisit. Jean-Paul II distingue de la vérité psychologique de l'homme – à savoir la convoitise dénoncée par la psychanalyse, la vérité éthique qui est le choix[3]. Cette vérité-là est la recherche du don authentique de soi-même à l'autre dans la pureté du cœur.

La mémoire comme désir

S'il est un être menacé, l'homme pécheur a toujours la capacité radicale d'entendre l'appel de Jésus Rédempteur et d'y répondre. Mais cet appel est-il autre chose qu'une variante travestie de notre désir de complétude ? Se croire l'objet d'un appel particulier de Dieu, est-ce une forme atténuée de délire paranoïaque ? Pour les juges de Jeanne d'Arc, ses voix n'étaient qu'illusion ou sorcellerie ! En l'occurrence, le principe de réalité au tribunal de Rouen était la suprématie militaire des anglais en France. Devant la variabilité des options partisanes et la fluctuation des désirs, le signe de la réalité de l'appel est d'abord qu'il se maintient. "*Un homme ne peut rien s'attribuer au-delà de ce qui*

3. Catéchèse du 29 octobre 1980, avec la mention du risque de se laisser enfermer dans la convoitise qui est dénoncée par la psychanalyse.

lui est donné du ciel" (Jn 3, 27). Un autre critère de vérité est que l'appel est réalisable, mais cela dépend du choix maintenu dans la durée de la vie. C'est le don de soi qui authentifie l'appel. Pour recevoir le don de Dieu, en sa forme d'appel, il faut choisir de le recevoir et même oser souvent renouveler ce choix. La mémoire libérée se fait désir, désir de la vie, désir du don. En son mystère propre, la mémoire profonde est en nous l'impact actuel et la trace vivante de notre origine, source jaillissante de la vie en nous. Dans la foi, le don de la vie prend un visage et reçoit son nom : la mémoire est le désir du Père qui ne cesse de nous appeler à lui. Plus on insiste sur la priorité fondatrice du don du Père *("tout est grâce")* et plus on responsabilise l'homme qui est appelé à choisir ce don et à le réaliser en ses actes. La relation vivante à Dieu est le meilleur révélateur de la nature du désir humain qui est de *"ne recevoir qu'en donnant et (de) ne donner qu'en recevant"*[4].

À un plan humain et social, car l'approche en psychologie individuelle serait ici insuffisante et restrictive, la mémoire est la présence en nous d'une longue histoire collective partagée, transmise avec le langage et la culture. Héritière d'une expérience multiséculaire, qui défie toute exploration psychologique, la mémoire est la source vive de tous nos sentiments comme de toutes nos pensées. Elle est comparable à un puits dont nul ne connaîtrait le fond et dont nul ne sonderait la profondeur. Avoir de la mémoire, c'est se rattacher à un courant dont on ne sait ni l'origine ni l'aboutissement. À l'opposé du passéisme, la mémoire a la dynamique du fleuve qui ne retrouvera sa source qu'en débouchant sur l'océan. Dégagée de l'inquiétude du moi et rendue à elle-même, la mémoire est le lieu, certes non localisable, de notre filiation. À cet égard, tout se ramène au caractère actif de l'accueil du don de la vie. Accueillir le don, ce n'est pas autre chose et ce n'est pas moins que le don de nous-mêmes. La filiation reconnue et assumée se révèle notre choix personnel de la manière de donner la vie. La vérité du travail de mémoire se juge, en fin de compte, à la créativité de la personne dans la construction de liens et dans la restitution de la culture reçue. On pourrait en prendre pour exemple la maternité, art de garder en soi le don de la vie pour en faire une personne

4. Max Huot de Longchamp, *Lectures de Jean de la Croix*, Beauchesne, 1981, p. 132.

nouvelle, capable à son tour de créer. La maternité est le paradigme du travail de la mémoire en création : "*La maternité constitue un thème de choix – et peut-être le plus fréquent de la créativité de l'esprit humain. Elle est un élément constitutif de la vie intérieure de tant d'hommes. Elle est une clé de voûte de la culture humaine*"[5].

Dans une veine anthropologique étonnamment moderne, Catherine de Sienne compare la mémoire à la bouche[6]. Pour elle, la bouche, par la manducation de la parole, figure le travail de la méditation et de l'intériorité qui trouve son aboutissement dans la liberté du témoignage rendu à la parole de vérité. D'une manière ou d'une autre, cette mémoire profonde, qui est la source de notre vie personnelle, a tout d'un foyer discret qui recueille et redistribue toute étincelle de vie après un travail intense de sélection et d'interprétation. La mémoire est la demeure de la parole pleine, à savoir la parole du don, cette parole vraie qui constitue la personne et la soutient. La mémoire est pratiquement identique à la personnalité profonde, au "*je*" ou au sujet. Elle est le recueillement avant et après une tâche de création, elle est le silence qui permet de risquer la parole, elle est le repos d'où jaillit l'élan de la vie : "*me voici !*".

La mémoire est créatrice

Ce caractère totalisant de la mémoire profonde fait entrevoir qu'elle n'est pas une activité sur le même plan que l'intelligence ou la volonté, mais plutôt leur source commune, ce qui les unit et les articule. De ce fond, qui est la vie ou encore la présence de la personne, il se dégage bel et bien une orientation dynamisante. La mémoire n'a rien à voir avec un réservoir matériel et neutre en lui-même, tel un fichier surabondamment renseigné. Elle est le lieu d'un goût et aussi d'un désir. Ce goût en deçà et au-delà de toute perception particulière n'est autre que le goût d'apprendre encore. La mémoire vivante est la mémoire en éveil, la mémoire qui s'exerce. La joie d'apprendre est le signe de la vie. De ce goût élémentaire et vital procède le désir qui caractérise plus que tout la mémoire vivante : le désir de créer une œuvre en

---

5. Jean-Paul II, Audience générale du 10 janvier 1979, *Documentation Catholique* (1979), n° 1757, p. 103.
6. *Le Dialogue*, chap. 76.

retravaillant et en recomposant acquis et souvenirs. La véritable mémoire est essentiellement créatrice. Et c'est peut-être ici qu'apparaît le mieux l'effet de guérison qui résulte de l'expérience spirituelle. Comme la prière juive de la bénédiction, la prière chrétienne est fondamentalement action de grâce et mémorial. La vérité de la mémoire dans la prière n'est pas tant l'exactitude dans la restitution du passé que l'ouverture au don de la vie. "*Ouvre grand la bouche et moi, je la remplirai*" (Ps 80, 11).

L'exercice qui permet au mieux de purifier la mémoire en cherchant à faire la vérité de notre vie est la "*relecture*" de la vie ou l'anamnèse. Sous bien des formes pratiques et en des contextes variés, l'anamnèse tient une place tout à fait décisive dans la cure analytique et les thérapies qui s'en inspirent, mais également dans des thérapies nouvelles qui veulent faire fond sur la vie de prière de la personne en quête de guérison ("*la guérison des souvenirs*"). De toute façon, une pédagogie est indispensable dès que l'on veut aider une personne à ressaisir et assumer la totalité de ses actes. Une pédagogie, c'est ici une forme de relation de soutien et la proposition d'un modèle d'interprétation au plan de l'analyse et aussi au plan du choix de vie. Il y a un fond commun en ces approches fort diverses et souvent exclusives les unes des autres : la quête du sens de la vie qui se reconstruit dans l'anamnèse. Le travail de l'anamnèse est la tentative de refaire en paroles le parcours de la totalité de la vie, étape par étape, en remontant au plus près de la naissance et même de la conception. Le lieu de ce travail souvent risqué et conjectural est la relation de parole à la personne qui accompagne. La mémoire se retrouve ainsi dans un nouveau don et une nouvelle promesse de vivre.

C'est dans la relecture de l'ensemble du parcours de la vie qu'une personne peut prendre conscience de la permanence et de l'unité de son identité propre, tout comme se situer en maillon vivant et actif dans la transmission de l'art de croire et d'aimer. La chance ici de l'expérience de la foi est de faciliter l'approche globale de la personne et de dégager un sens de la vie à la fois fil directeur et signification à partir de la conduite de Dieu qui se déchiffre après coup, si partiellement que ce soit. C'est par l'exercice de l'anamnèse que la mémoire permet à la personne de se rassembler et de se risquer dans l'ouverture et le don. La vérité de la mémoire se joue dans l'acceptation de soi-même et dans les conduites d'alliance.

La mémoire est l'expression vivante de notre filiation. Nous recevoir d'une origine qui est l'acte des autres, c'est l'appel à reconnaître le don. En nous, la filiation inscrit deux orientations que justement la mémoire articule : l'accueil du don et le don à d'autres. Accueillir le don, c'est la parole de remerciement et la prière de l'action de grâce. Accueillir le don, c'est tout autant le transmettre à d'autres encore, après nous. Consentir à la filiation, c'est donner ce que nous avons reçu. Le rôle décisif et fondateur de la mémoire est de nous rappeler tant par sa présence que par son exercice que, pour pouvoir donner, il faut toujours accorder la priorité à l'accueil, de même que la parole naît du silence et la création de la patience.

Jean-Claude SAGNE
Dominicain

Bernard VAN MEENEN

Position

LE SIGNE DU PASSAGE DE LA MORT À LA VIE

Lecture du récit de Lazare : Jean 11, 1-53

Dans la série johannique des signes, le récit de Lazare est le dernier. Il est suivi d'une scène de réunion du sanhédrin, où la décision est prise de tuer Jésus (11,47-53). En 12,1, Lazare réapparaît dans le récit de l'onction à Béthanie, geste interprété dans la perspective de l'ensevelissement de Jésus : comme on se rassemble "pour voir aussi Lazare, qu'il a réveillé des morts, les grands-prêtres se décident à tuer aussi Lazare" (12,9-10). Celui-ci disparaît alors du récit. De ces indications, deux données importantes découlent pour la lecture du récit :

a) En tant que signe, la sortie de Lazare hors du tombeau parle de la mort de Jésus. Et dans le récit du signe, Jésus parle de la mort et de la vie. Un échange est donc institué : entre la mort de Jésus et la vie des hommes, quelque chose passe et implique une autre manière de parler de la mort des hommes.

b) Ce que le récit johannique dit en dernier lieu au sujet de Lazare, c'est la décision de le tuer (12,10). Elle reprend les termes qui concernaient Jésus en 11,53. Sur le plan de la stratégie narrative, il s'agit donc de souligner que la résurrection de Lazare ne peut s'entendre comme une échappatoire : le signe de Lazare ne peut orienter le lecteur vers un déni de la mort. On se méprendrait en pensant que "ressusciter" - c'est-à-dire ce que la foi croit à propos de Jésus d'abord - signifierait échapper à la mort. Non seulement la résurrection de Lazare ne le soustrait pas à la condition humaine, mais le récit le présente comme figure de "disciple rapproché" de la situation de Jésus au seuil de la passion. On s'en souviendra d'autant plus que le narrateur avait indiqué que "Jésus aimait Marthe, et sa sœur, et Lazare" (11,5).

I

Mise en perspective biblique du récit de Jn 11

La foi en un Dieu qui ressuscite les morts n'est ni une découverte, ni une propriété chrétienne. Elle connaît ses premières élaborations dans le contexte de l'apocalyptique juive, à propos des fidèles d'Israël mourant de mort violente à cause de leur foi : sont-ils abandonnés de Dieu, alors que tous ont reçu de lui la vie ?[1] En

1. Voir les livres de *Daniel* et *2Maccabées*. La connexion apocalyptique entre résurrection des morts et jugement élargira la visée à l'ensemble des hommes, au terme de l'histoire.

Jn 11,23-24 quelque chose de cette conception apocalyptique, maintenant étendue à tout fidèle d'Israël, est relayé par le récit.

Dans une perspective élargie à l'ensemble des Écritures, il apparaît en outre que rendre la vie à un mort n'est pas le fait de Jésus seul. D'autres que lui sont concernés. En amont, nous trouvons les prophètes Elie (1R 17) et Elisée (2R 4.13) ; en aval, les apôtres Pierre (Ac 9) et Paul (Ac 20). Considéré sous cet angle biblique, Jésus se tient donc entre les prophètes d'Israël et les communautés chrétiennes, sur la trajectoire d'un "*procès de création et de recréation toujours repris au cœur de nos démêlés avec la vie et la mort*" [2].

Or cette trajectoire, en son commencement et sa fin, comporte des récits où la vie passe d'Israël vers les Nations (Elie à Sarepta ; Paul à Troas). Le thème de la venue des morts à la vie est donc étroitement lié à ce qui se passe entre Israël et les Nations. Ce qui est commun à l'un et aux autres, c'est que tous sont mortels, eux dont la vie renvoie à l'unique Origine. Cela, l'évangile de Jean l'élabore à partir de la résurrection de Lazare. En effet, en 11,45-53, le narrateur précise la compréhension qu'il donne du sens de la mort de Jésus : le laisser aller (*aphiêmi* : v.48), lui qui a dit de laisser aller Lazare (*aphiêmi* : v.44), c'est, du point de vue du pouvoir, s'exposer à perdre ce pouvoir, et à disparaître de par l'intervention romaine[3]. Si bien que la question se pose : qu'est-ce qui donne vie à la relation entre Israël et les Nations, et les fait vivre de cet échange ? Pour Jean, la réponse est messianique : l'Unique, issu d'Israël, dépose librement sa vie, sans se poser en rival des pouvoirs qui jouent leur *survie* en faisant mourir autrui. Dès lors, si le Messie appelle un mort à la vie, c'est qu'il en va là d'autre chose que de la volonté du pouvoir de survivre, ou de toute forme de domination qui entraînerait d'autres dans la mort. La question est donc relancée en direction du lecteur de l'évangile : croire en la résurrection des morts, en quoi est-ce subversif du rapport au pouvoir ?

II

Un travail de désorientation

La question qui vient d'être formulée est déjà clairement engagée dans les séquences initiales du récit [4]. Il y apparaît que la mort sème le désordre dans les significations. Les délais, les déplacements, les malentendus suscitent un sentiment de désorientation, de telle sorte qu'on ne peut plus situer avec netteté quelle position Jésus occupe vis-à-vis de Lazare, de ses sœurs, des disciples. Cette désorientation se répercute ensuite dans la parole de Marthe au v.21 : "Seigneur, si tu avais été là, mon frère ne serait pas mort". Elle fait écho à la parole de Jésus au v.15 : "Si je n'étais pas là, c'est pour que vous

2. Pierre GISEL, *Corps et esprit. Les mystères de l'incarnation et de la résurrection* (Entrée libre ; 23), Genève, Labor et Fides, 1992, p. 90.

3. Les vv. 48-50 reflètent ici l'interprétation johannique des événements de 70, ressaisis sous l'angle de la menace que les Nations font peser sur Israël.

4. Le récit de Lazare comporte sept séquences, centrées autour du dialogue entre Jésus et Marthe aux vv.20-27. En voici la disposition :
- Séquence 1 : autour de la maladie de Lazare (vv. 1-6) - Séquence 2 : le danger, le sommeil et la mort (vv. 7-16) - Séquence 3 : Jésus, les sœurs, le "chœur" (vv. 17-19) - Séquence 4 : dialogue entre Jésus et Marthe (vv. 20-27) - Séquence 5 : les sœurs, Jésus, le "chœur" (vv. 28-31) - Séquence 6 : la mort et les larmes (vv. 32-37) - Séquence 7 : au tombeau de Lazare (vv. 38-46).

croyiez" : cela s'adresse aux disciples en même temps qu'au lecteur, puisque la formule "pour que vous croyiez" correspond au motif même de l'écriture des signes de l'évangile (cf. 20,30-31).

La situation narrative pourrait donc se résumer ainsi : là où l'on attendait le Messie, c'est le Messie qui attend. Dans son étude consacrée à Jn 11, Jean-Luc Hill parle d'une figure de "*messie décevant*" : "*Si Lazare ne cesse de mourir depuis l'annonce de sa maladie, le personnage de Jésus passe de la puissance thaumaturgique à son contraire : l'incapacité d'empêcher l'œuvre de la mort*"[5]. Or la charge subversive, déconstruisant les attentes messianiques, est placée au début du récit, au v.4 : "Cette maladie n'est pas vers la mort...". En langage johannique - *sub contrario* -, nous lisons là le point de vue du narrateur sur la mort *de Jésus*, ce que l'on peut comprendre ainsi : si la maladie de Lazare est orientée vers autre chose que la mort, c'est que la mort est autre chose que l'issue "normale" de la maladie, et qu'il y a une autre "maladie" de l'humain, vraiment mortelle celle-là : le mensonge meurtrier. Mais où découvre-t-on cette autre dimension de la mort ? Pour Jean, c'est la mort du Messie qui la révèle, à condition que, comme mortel, l'on n'en vienne pas à attendre un Messie immortel. Ce qui change la signification de la mort, ce n'est pas un messie immortel, mais la mort du Messie. Celui-ci, en mourant, ne cesse pas d'être qui il est : celui qui donne vie ; et en donnant sa vie, il la donne à d'autres, parce qu'il ne cesse de la recevoir d'un Autre. Nous sommes ici hors de toute logique d'appropriation de la vie : ce que le Messie johannique laisse passer vers d'autres est toujours proportionné à ce qu'il reçoit d'un Autre, qu'il nomme Père.

Ceci renvoie au sens johannique du verbe *glorifier* : ce qui donne à Dieu son "poids", sa crédibilité serait-on tenté d'écrire, c'est qu'il ne laisse pas le Messie dans les liens de la mort. C'est *cela* que le récit de Lazare réfléchit, au double sens qu'il le pense et le renvoie à son lecteur : par le Messie, c'est la mort qui est désorientée. Mais cela ne résulte pas d'une puissance thaumaturgique, à porter au crédit d'un Immortel venu communiquer immédiatement son immortalité aux mortels. Le v.4 crée plutôt une onde de choc qui se propage dans la suite du récit, où il s'agira d'un affrontement *et* d'une mutation du sens de la mort, qui fait de celle-ci un passage.

L'*affrontement* se profile aux vv.7-8, dans la décision de retourner en Judée : il s'agit bien de la confrontation entre Jésus et sa propre mort, ce qui induit un malentendu chez les disciples, comme Thomas l'exprimera au v.16 : le "jumeau" dédouble ici leur mort à partir de celle qu'il projette sur Jésus. C'est se méprendre, car le Messie n'entraîne personne avec lui dans la mort. S'il le faisait, il se trouverait dans la situation des pouvoirs qui, pour se maintenir, jouent la vie et la mort des autres (cf.vv.48-50). Or le récit johannique inverse la perspective, comme le montrera la scène de l'arrestation de Jésus : en 18,8, Jésus fait valoir pour les disciples les mos mêmes qu'il disait pour Lazare (*aphete toutous hypagein, laissez ceux-là aller*). Pour Jean, il n'y a pas lieu que le disciple confonde sa propre mort et celle du Messie : c'est celle-ci qui, à l'inverse, donne un sens à celle-là, pour qu'il soit possible de vivre.

---

5. Dans le recueil *Genèse et structure d'un texte du Nouveau Testament. Étude interdisciplinaire du chapitre 11 de l'évangile de Jean* (Lectio Divina ; 104), Paris, Cerf, 1981, p. 137.140.

Quant à la *mutation du sens de la mort*, elle apparaît dans la métaphore du sommeil aux vv.11-15, rattachée à celle du jour et de la nuit aux vv.9-10. Là aussi, un malentendu[6] survient : si le sommeil appelle un éveil, celui-ci est autre chose qu'une guérison (vv.12-13). Le sommeil n'est pas le temps d'incubation qui prépare l'issue heureuse de la maladie. Car si les vivants sont pris d'un tel sommeil, leur maladie est alors la vie elle-même, et la mort une guérison. Ils ressemblent à ceux qui marchent dans la nuit (v.10), comme des morts avant l'heure. Autrement dit, la métaphore joue sur deux plans : le sommeil est bien l'image de la mort comme telle, celle qui vient à son heure, mais aussi de la mort comme ce qui rend malade de vivre. Ainsi appelle-t-elle le passage à un éveil, non pas au moment - chronologique - de la mort, mais pendant la vie, pendant les douze heures de jour évoquées au v.9.

À travers ces malentendus, la stratégie de désorientation du récit vise donc à l'aimanter par une *autre orientation*, celle qu'indique le v.15, c'est-à-dire une "heureuse absence" du Messie, en vue de croire. Un autre écho en sera donné plus loin, dans l'entretien testamentaire, lorsque Jésus dira aux disciples : "Il est de votre intérêt que je m'en aille" (16,7).

III

Affliction et protestation

Le récit fait une place importante à l'expression des émotions : affliction, deuil, lamentations et pleurs y figurent (vv.19.31.33.35.38). Ces sentiments étreignent le corps individuel et le corps social, et instaurent un échange entre Marie, sœur de Lazare, les Juifs venus auprès d'elle, et Jésus. Il convient de relever aussi que les manifestations du deuil sont familières aux écrits apocalyptiques[7].

Au premier degré, le récit montre donc Jésus partageant sans réserve l'expression humaine du deuil. Mais en outre, à deux reprises (vv.34.38), l'émotion qu'il ressent est précisée par le verbe *embrimasthai* [8]. Cela correspond à un frémissement, un grondement comportant une tonalité de colère, et il est remarquable que le verbe concerne ici autant la vue des effets de la mort sur le groupe des sœurs et des Juifs, que l'approche du tombeau de Lazare. Les pleurs du v.35 n'épuisent pas, dirait-on, la colère qui gronde. D'autre part, le verbe *tarassein*, troubler (v.34), se retrouvera en 12,27, au moment de la rencontre entre Jésus et son heure. Dès 11,33-34, le trouble et l'ébranlement de Jésus dans le deuil de Lazare portent ainsi, comme en filigrane, la confrontation à sa propre mort.

---

6. [illegible]

7. On se référera à l'exemple de la vision de la femme en deuil, aux chapitres 9 et 10 de 4Esdras. La femme pleure la mort d'un fils unique, mais le voyant ne comprend pas et s'étonne en disant : "Qui donc doit pleurer davantage ? N'est-ce pas celle qui a perdu une si grande multitude (Sion) plutôt que toi, qui ne pleures qu'un seul être ?". Mais l'interprétation de la vision donne la clé : "Si elle t'a dit enfin : 'Mon fils, en entrant dans la chambre nuptiale, est mort', ce malheur qui l'a accablée signifiait la ruine de Jérusalem". Il n'est pas sans intérêt de rappeler que l'autre passage évangélique montrant Jésus en pleurs est précisément celui de la lamentation sur Jérusalem, en Luc 19,41-42.

8. Jean GROSJEAN traduit par "avoir le souffle rauque", dans *L'ironie christique*, Paris, Gallimard, 1991, p. 184.



Nous pouvons aussi rapprocher ce tableau de la confrontation à la mort et à ses effets - affliction, colère, trouble - de ce *topos* qu'est le deuil dans l'apocalyptique : l'affliction et la protestation ne cessent d'y revenir, devant la scène de l'histoire où œuvre la mort. "*Jusques à quand ce qui se corrompt demeurera-t-il ?*, lit-on par exemple dans la prière de Baruch. *(...) Maintenant tout être de la nature présente est mortel. Réprimande donc l'ange de la mort ! Que soit visible ta gloire ! Que soit connue l'immensité de ta splendeur ! Que soit scellé le Shéol et que dès maintenant il refuse les morts !* " (2Baruch 21,22-23). Par là, l'accès est ouvert à un second degré de compréhension du récit de Lazare : le deuil qui en sous-tend le déroulement, atteignant le Messie lui-même, renvoie à la signification de la mort de Jésus dans l'histoire. Loin d'un imaginaire de victoire magique sur la mort, l'affrontement entre Jésus et la mort en dévoile l'excès et maintient en éveil une protestation qui en appelle à ce que Dieu a fait à l'origine : créer l'humain vivant. Nous sommes ici aux antipodes d'un *ars moriendi* de type stoïcien, la soumission raisonnée à la mort comme inscrite dans le *logos* naturel, assignant l'affliction et la protestation au dérèglement des passions humaines[9].

9. "*La foi chrétienne n'entend pas se replier sur des sagesses de strict consentement : pour elle, la mort et le mal ne sont pas immanents à la vie, et ils ne sauraient être banalisés impunément, sans donc que soit réduit le jeu d'une existence dont le surgissement spécifique est toujours personnel : lié à une manière de répondre en même temps de soi et de ce qui m'est donné (dont la vérité se trouve dans le nom du seul Seigneur)*" : Pierre GISEL, ds. *L'Apocalyptique* (Travaux et conférences du Centre Sèvres, 23), Paris, Médiasèvres, 1991, p. 173.

IV

Du savoir au croire

À l'intérieur même de l'évangile johannique, le récit de Lazare procède à une sorte d'accomplissement narratif des paroles de 5,21-29 : "... une heure vient, et c'est maintenant, où les morts entendront la voix du fils de Dieu, et ceux qui l'auront entendue vivront..." (5,25). L'œuvre du fils n'est ni moindre ni rivale vis-à-vis de celle du Père : faire vivre (*zôopoieô* : 5,21).

Ce qui relie ainsi Jn 11 et Jn 5, c'est le rapport eschatologique au temps : entre présent et futur, il s'agit de la subversion de la relation entre mourir et vivre. Au point de départ, nous trouvons l'expression d'un décalage : d'un côté, *les morts* entendront la voix du fils de Dieu, et c'est *maintenant* (5,25) ; de l'autre, *ceux qui gisent dans les tombeaux* entendront aussi la voix, avant la résurrection finale (5,28-29). En Jn 11, le décalage est assumé car la voix de Jésus, si elle appelle Lazare hors du tombeau, parle aussi à Marthe, à Marie, aux disciples et aux témoins : "c'est à cause de cette foule que j'ai parlé, afin qu'ils croient..." (11,42). Croire, enjeu essentiel dans le récit de Lazare (vv.26.40), renvoie donc à l'écoute d'une parole qui fait vivre *maintenant* les morts, mais ceux-ci ne sont *pas seulement* ceux qui gisent dans les tombeaux. Les auditeurs sont ainsi ramenés au présent de leur vie et de leur écoute.

Dans le dialogue de révélation entre Jésus et Marthe, séquence centrale du récit, les vv.25-26 dévoilent une autre dimension que celle d'un *savoir* relatif à la résurrection des morts, tel que Marthe l'exprimait au v.24. Pour autant, ce "savoir" n'est pas dénié puisque le dialogue passe par lui, mais le récit lui assigne une limite. La mort

n'est pas vue comme une frontière entre un "en-deça" et un "au-delà", dont la résurrection représenterait le franchissement ultime. Aux vv.25-26, la parole de Jésus déplace la mort pour la replacer face au "croire", instituant une différence radicale entre vivre et mourir. De là vient la tension constante, paradoxale, entre les deux versets : l'expression "ne mourra pas à jamais" (v.26) entre en tension avec la formule "même s'il est mort" (v.25) et, entre les deux phrases, "vivre" passe du futur au présent (il vivra / tout vivant). Autrement dit, la tension qui allie les deux paroles opère un changement de sens dans le rapport entre mourir et vivre. Pour l'humain mortel, ne pas mourir-à-jamais, c'est commencer à vivre *maintenant* d'une vie qui ne peut être confondue avec la mort, dans la mesure où, même si mort il y a, l'évangile ne lui reconnaît aucun statut *téléologique* et ne lui assigne donc aucune place à l'origine. Pour Jean, ce qui commence là, c'est le "croire" messianique en la résurrection et la vie : l'une et l'autre, qualifiant le nom "je suis" dans la parole de Jésus (v.25), *se présentent autrement que comme l'envers final de la mort* [10].

Pour le récit johannique, ce n'est pas un savoir de résurrection ou d'immortalité qui est en cause, mais l'acte de croire en la parole dévoilant le nom comme résurrection et vie. Le nom, "je suis", peut être entendu pour ce qu'il est – un présent qui demeure –, au moment où sont lâchées les images de la fin. La mort n'abolit pas le nom de l'Autre qui fait vivre même si, dans l'existence, la mort signifie la limite où est perdue toute puissance de se faire vivre soi-même. Là, vivre est révélé dans son essence même : être appelé par un autre, qui dit mon nom, comme Jésus dira "Lazare, viens dehors" (v.43). Mais c'est à mon insu, là où croire commence : car, comme écrit Qohélet, "*les morts ne savent rien du tout*" (9,5). Autrement dit, il convient de ne pas réinvestir de savoir la parole "Je suis la résurrection et la vie" : elle est la trace que laisse l'origine, à laquelle renvoie la filiation de Jésus. En lui, la vie est vie comme don reçu du Père : altérité inscrite dans les paroles et les gestes de Jésus, racontés au fil de l'évangile. Et devant le tombeau de Lazare, l'adresse filiale de Jésus au Père le désapproprie de tout retour sur soi-même (vv.41-42), et vise ainsi à rouvrir un rapport vivifiant à l'origine : "... qu'ils *croient* que *toi*, tu m'as envoyé"[11].

Le chemin de Jésus vers sa propre mort est ainsi ponctué de paroles desquelles son

10. Si la résurrection était cela, l'envers final de la mort, cela signifierait deux choses : il n'y aurait de résurrection que *parce qu'*il y la mort, et la mort devient alors la cause de la résurrection. Mais dans ce cas, on impute à la mort une nécessité depuis l'origine, et on lui confère une antériorité logique par rapport à la vie : *pour* vivre, il *faut* mourir. Une telle conception est absolument subvertie par la parole johannique de Jésus : "Je suis la résurrection et la vie". On voit mieux ce que cette phrase ne signifie pas : "Je suis l'au-delà de la mort". C'est pourquoi il est très "johannique" d'écrire, comme Pierre GISEL : "*En perspective chrétienne, la question n'est plus : comment surmonter la mort ? mais : qu'est-ce qui, au plus intime, me fait vivre ?*" (in *Corps et esprit*, *op. cit.*, p. 87).

11. Rappelons une fois encore que, dans l'évangile de Jean, Jésus *n'est pas* une sorte de transmutation du Père sous la forme d'un être humain appelé fils. Ce que révèle la filiation de Jésus, c'est que Dieu est non-identité : le fils n'est donc pas *la doublure humaine* du Père. Et ce qu'en dogme on appelle la trinité n'a rien d'une conception de Dieu sous la forme de triplés !... Il n'y a pas trois fois le même "Dieu", car Dieu n'est jamais le "Même", et l'on évitera de dire que l'incarnation signifie que Dieu et l'homme sont finalement le même. Ce serait là faire un collage d'images : en Jésus, Dieu et l'homme sont alors *identiques*. L'évangile de Jean raconte plutôt Jésus comme dévoilant dans l'humain la non-identité de Dieu, c'est-à-dire la différence messianique *autorisant*, sans rivalité aucune, l'alliance entre la différence humaine et la différence divine.

nom reçoit sa vérité : si celui qui a pour nom "résurrection et vie" connaît la mort humaine, cela manifeste que son nom propre n'est pas une appropriation de la vie, ni une puissance qui compterait sans la mort. Telle est la métaphore déployée par le récit : n'étant ni appropriation, ni puissance imaginaire, le nom du Messie vient d'un Autre, pour que d'autres vivent. C'est pourquoi, en cette métaphore de l'affrontement entre Jésus et sa mort qu'est le récit de Lazare, le Messie peut appeler un autre à vivre avant de poser sa propre vie, reçue d'un Autre.

V

Le signe de Lazare

Le récit semble un moment reculer : la mort se fait sentir. À Marthe qui lui parle du cadavre de quatre jours, Jésus répond au v.40 : "Ne t'ai-je pas dit que si tu croyais tu verrais la gloire de Dieu ?". L'odeur de la mort et la gloire de Dieu : on conviendra que le récit johannique ne ménage pas ses effets ... Mais entre ce qui se *sent* et ce qui se *verra*, c'est une *voix forte* (*phônê megalê* : v.43) qui retentit. Rappelons que ce thème de la voix apparaissait déjà dans les passages eschatologiques du chapitre 5. Dans les Écritures, Dt 5,22 associe l'expression *phônê megalê* au don de la Loi à Israël, récit où la portée de la *voix* de Dieu n'est autre que vivre ou mourir, et où la Loi est donnée "*afin que vous viviez*" (Dt 5,33).

La voix forte qui atteint Lazare au tombeau vient aussi des Écritures et, en l'appelant dehors, elle le remet sur la voie qui fait vivre Israël. La voix s'écoute, et donne à voir dans les Écritures la parole qui fait vivre. L'Évangile ne nous raconte pas Jésus enlevant lui-même la pierre du tombeau, pour aller ensuite y chercher le mort. La parole, *uniquement*, et d'une voix forte, connue des Écritures, appelle à vivre...

L'ultime parole de Jésus dans le récit est parole de déliement : "Déliez-le, et laissez-le aller" (v.44). La gloire de Dieu serait-elle celle d'un corps humain délié, laissé libre d'aller son chemin? Au moins n'y-a-t-il pas de méprise sur ce qui est donné à voir : on ne se délie pas seul, et il n'y a pas lieu d'entraver la marche d'autrui. Pour Jean, ce n'est pas là affaire d'opinion : faire mourir Jésus, c'est cesser de le *laisser* aller (v.48). Entre vivants, l'échange est donc celui d'un déliement mutuel, pour *aller* (*hypagein*). Ce même verbe figurait une première fois chez Jean dans le dialogue avec Nicodème, à propos de ceux qui sont nés de l'Esprit (3,8).

Le signe de Lazare demeure donc ouvert sur les conditions permettant d'entendre l'appel à vivre, cette écoute signifiant croire là même où s'éprouvent les démêlés avec la mort. L'évangile ne désire pas que celle-ci demeure cachée sous une pierre, ni que soit étouffée la voix appelant à vivre, ni que les corps sans visage demeurent liés. Ce qui s'annonce là, du côté du signe, le récit johannique le relancera vers l'heure du passage de Jésus, pour le recueillir ensuite dans le récit pascal.

Ainsi, si la résurrection de Lazare est racontée, et non celle de Jésus, c'est parce qu'un signe johannique est orienté vers son *autre*, inénarrable. Tout comme dans la Genèse, rien n'est raconté de ce qui permet au récit de commencer. Entre la résurrection de Jésus et celle de Lazare, il y a un rapport analogue à celui qui s'établit entre l'origine et le commencement : ce qui commence a une fin, mais l'origine est nouveauté qui demeure. Ce qui commence dans le récit de Lazare est signe d'une fin qui ne peut

être confondue avec la mort. Mais cette fin s'avère elle-même commencement : le récit renonce aux images de la fin, pour apparaître *maintenant* comme signe de *ce qui fait* la différence entre vivre et mourir. Mais justement : ce qui fait cette différence renvoie à l'origine, et personne, pas même l'évangile, ne peut raconter ce qu'est *vivre*, et *uniquement* vivre, sans commencement ni fin.

Bernard VAN MEENEN
Bibliste, Bruxelles

Bruno CARRA DE VAUX

Chronique

À PROPOS DE L'ARTICLE "THÉOLOGIE" DE CATHOLICISME

Il s'agit ici des trois dernières parties de l'article, "Théologie", en "*Catholicisme*" XIV, col. 1042-1099, seules assurées par Christian Duquoc : § VII. Réflexions théologiques ; § VIII. Théologie pratique ; IX. Théologies contextuelles.

À s'en tenir à un parcours rapide, on aurait l'impression que la première partie, celle consacrée à la "réflexion théologique", dit l'essentiel, et que les deux autres ne constituent que des appendices.

Or ce n'est certainement pas le cas. En effet, les deux dernières parties dressent un état des lieux déjà bien réfléchi. Il ne s'agit pas tant là de subdivisions nouvelles venant s'ajouter aux parcours théologiques classiques, comme cela avait été le cas, en son temps, pour l'Apologétique, mais bien d'une manière nouvelle de pratiquer la théologie, en fonction d'un contexte très neuf, et devenu tel très rapidement.

Ainsi de la théologie dite "pratique" ou "pastorale", même si, dans les institutions universitaires, son enseignement se juxtapose à celui des autres parties, classiques, de la discipline.

Conçue au départ comme une pédagogie, dans une perspective assez pragmatique, elle a évolué peu à peu vers le type de la catégorie suivante : celle des "théologies contextuelles".

On désigne ainsi de nouvelles réalisations élaborées en fonction des espaces neufs où la foi s'est implantée plus récemment (Afrique, Asie extrême-orientale), ou du moins où elle a dû faire face à des changements profonds (Amérique latine, avec les théologies de la libération). Il en va de même des vieilles terres chrétiennes où des circonstances inédites ont suscité une nouvelle donne (cas de la revendication féministe en Occident, tant européen que nord-américain).

En fait, la première partie, de réflexion théologique, se nourrit des investigations menées dans les deux suivantes, comme celles-ci s'éclairent à la lumière de la théorisation ouvrant la contribution de Christian Duquoc. Du fait de ce mouvement de va-et-vient entre l'une et les autres, on gagnera à les lire et relire en les mettant en perspective réciproque.

I

Quelques axes majeurs

On se propose ici d'expliciter quelques axes fondamentaux qui, à mon avis, sous-tendent l'ensemble de ce travail.

Toute pensée est marquée par son temps.

Ce qui frappe tout d'abord, c'est l'évidence que nulle pensée, si distanciée se veut-elle

des remous de la marche du monde, n'est indemne du moment ni du lieu où elle germe et grandit.

En ce sens, on pourrait dire que toute théologie, toute philosophie, se trouvent toujours contextuelles ; ce qui ne mène d'ailleurs nullement à un relativisme générateur de scepticisme. Mais toute l'enquête de l'auteur, et la réflexion menée sur ces bases imposent cet aveu.

En effet, actuellement la théologie prend acte de la situation neuve de crise accélérée de la chrétienté : crise qui est d'abord, bien sûr, celle de notre monde.

Une triple émancipation

Cette crise est liée à une triple autonomie peu à peu conquise ; et d'abord, *par les autres savoirs* : les sciences explosant en une sorte de feu d'artifice sous l'égide d'une raison entendant bien ne plus rendre compte à personne d'autre qu'elle-même ; quitte ensuite à ce que ces mêmes sciences en viennent à mettre en crise cette raison telle que les Lumières l'avaient dégagée et exaltée.

Autonomie non moins du *politique* ; la question n'est plus désormais de savoir qui, du prince ou du prêtre, du Pape ou de l'Empereur, dominera en dernière instance la maison commune des croyants. Après la réglementation provisoire déterminant la religion des sujets en fonction de celle du monarque - "cujus regio, ejus religio" -, l'espace public en vient à l'ignorer, dans une courtoisie officielle, pourvu que l'ordre établi n'en soit pas troublé.

Et plus avant, plus gravement, au-delà de la politique, c'est la *culture* qui s'affranchit de toute tutelle religieuse : les batailles menées autour de l'école sont ici symptomatiques.

Mais au-delà encore ...

L'une des autonomies les plus remarquables, celle qui a peut-être le plus de poids dans le cas, c'est celle de l'Écriture sainte ; et Christian Duquoc est fort perspicace de la relever avec insistance. Car cette Écriture sainte est aussi, et d'abord même, une écriture – donc justiciable de la même approche, qu'elle soit historico-critique ou sémiotique, que tout autre texte.

Dès lors l'institution ecclésiastique se trouve bon gré mal gré dessaisie pour une part de l'emprise pour elle capitale, et longtemps sans rivale, qu'elle exerçait en ce domaine. C'est du monde de la Réforme, où cette emprise était devenue plus faible en même temps que l'urgence de l'étude de l'Écriture y paraissait plus grande – "*sola Scriptura*" ! – qu'est partie cette révolution. Les longs remous de la crise moderniste ne doivent pas dissimuler que l'institution en cause n'est pas seulement la "hiérarchie", mais qu'il faut tout autant prendre en compte le poids des mentalités des populations chrétiennes. L'analyse est un des grands instruments du savoir, et l'étude critique va donc dissocier et trier ce qui était donné globalement et comme charrié en un ensemble cohérent par la croyance commune, se diffusant par "imprégnation", comme le souligne heureusement l'auteur. Ce courant de croyances est bien plus ample que la Tradition, au sens doctrinal strict du terme, même si cette dernière s'y insère comme son noyau essentiel : ce qui est souvent source de confusion, de bien des confusions...

II

En contre-coup...

On comprend bien que de telles mutations ne pouvaient se faire sans déchirements : l'histoire l'atteste suffisamment.

Et c'est l'explication des *réactions* auxquelles ces révolutions ont donné lieu : *dénégation* ou *justification*, qui au fond s'enracinent toutes deux dans un identique désarroi, les extrêmes se touchant, comme si souvent.

Ici un refus crispé, un "non" massif et total ; là, une volonté de tout concilier qui revient à un "oui" paradoxal, une reddition sans condition, à la modernité ; ce qui oublie dangereusement le caractère non moins éphémère de celle-ci : nous en sommes déjà, on le sait, à la "post-modernité"... Rappelons à ce propos le diagnostic perspicace porté par Christian Duquoc, dès 1972, sur l'"Ambiguïté des théologies de la sécularisation" (Gembloux).

Plus hardie est (était ?) la *rupture prophétique* que voulait instaurer la théologie de la libération. L'Amérique latine a été sa terre natale et comme son lieu propre : sans doute parce qu'elle était là en connaturalité avec des groupes chrétiens authentiquement concernés du fait de leur situation concrète ; alors qu'ailleurs, en Occident notamment, elle a été davantage un effort consciencieux, plein de bonnes intentions, mais sans guère de répondant réel, de "base matérielle" authentique. Mais le vent de l'histoire semble avoir là encore tourné assez vite : les communautés de base sud-américaines, porteuses de cette théologie, se délitent peu à peu sous le choc des nouvelles vagues sectaires et de par la résistance du mur dressé contre elles par les conservatismes établis.

Reste enfin ce que Christian Duquoc désigne comme "*corrélation*", et qui sera repris, dans l'ébauche ultérieure d'un "avenir possible", sous le signe de la "communication" ou "intercommunication".

Avant de revenir à celle-ci, marquons encore combien toute pensée est tributaire de son temps et de son époque. Christian Duquoc marque au passage, mais fortement, l'illusion pour la théologie de se vouloir savoir totalisant, clef de voûte souveraine de la pensée, comme ce semble avoir été la tentation des grandes *Sommes* médiévales. Mais justement, cette grandiose entreprise a été celle d'un très bref moment historique, celui de l'apogée de la civilisation catholique de l'Occident latin au XIIIe siècle. Affaire de quelques décennies : moment aussi bref que l'équilibre social, politique, culturel alors atteint par cet ensemble... à condition encore de prendre les choses d'assez haut ! Donc cette pensée est elle aussi très tributaire de son contexte.

La même constatation s'impose à relire l'article célèbre que le Père Congar donna, voici un demi-siècle, au *Dictionnaire de Théologie catholique* sous ce même titre "Théologie", et auquel Christian Duquoc fait d'ailleurs allusion.

À le relire, ce travail donne d'emblée l'impression d'être plus abstrait, plus éloigné des événements de la vie et de la pensée que la contribution présente. Impression sans doute finalement non justifiée : simplement, le contexte où il s'inscrit, tout en s'en démarquant pour une part, est celui, pour nous dépassé, des séquelles du modernisme, du renouveau néo-thomiste et des autres renouveaux, alors plus récemment en cours, mais déjà bien vieillis pour nous. Pour se cantonner à un cas, ce renouveau biblique-là, si méritoire qu'il eut été, datait d'avant

Qumrân et Nag-Hammadi ; et, pour autant, il "date".

Notons par contre comment l'évocation des "tendances actuelles" à laquelle procédait Hans Urs von Balthasar au début des *Prolégomènes* de sa *Dramatique divine* (T. 1, Paris, Namur, 1973, pp. 20 sv..) consonne sur plus d'un point avec l'analyse de Christian Duquoc.

III

De l'objectif à la subjectivité

Une dimension importante de ces mutations, soulignée par Christian Duquoc, est l'émergence du sujet individuel, le passage de l'objectivité comme idéal de pensée philosophique à la prise en compte de la subjectivité.

D'où cette nouvelle théologie, voire plutôt cette nouvelle manière de faire de la théologie désignée comme "pratique" : "elle ne s'intéresse pas tant au contenu qu'à la réception" (col. 1068). L' ancienne "pastorale" savait bien sûr s'adapter aux besoins des individus et des temps ; mais elle le faisait de façon assez empirique. C'est qu'elle bénéficiait d'une sorte de consensus global de la population croyante qui se diffusait au jour le jour, insensiblement et donc d'autant plus efficacement : ce que Christian Duquoc désigne comme "emprise chrétienne *par imprégnation*".

La pastorale est alors affaire de pédagogie : mise à la portée des simples fidèles d'un savoir supérieur, demeurant objectif et comme inviolé. La "théologie pratique" au sens nouveau du terme se définit, elle, comme "un effort pour, à partir de l'agir des communautés chrétiennes, penser ou théoriser une action collective qui serait libérante" (col. 1070). Dans ces conditions, la théologie vient, conformément à la remarque citée là de Rébecca S. Chopp, "de plus en plus contextuelle". On notera tout autant l'inscription de cette théologie dans une perspective et une dynamique d'émancipation ; on n'est pas loin de la "théologie de la libération".

On trouve ensuite une reprise détaillée - dans l'ordre sociologique ministériel, catéchétique, liturgique, ecclésiologique - des mutations caractérisant "la situation nouvelle" (col. 1071-1075, cf. col. 1042-1048). Ce dernier passage donnait d'entrée de jeu comme la quintessence de ce qui est ensuite observé sur le terrain, de façon très fine et suggestive. Et ce n'est pàs de trop pour tenter de cerner l'énorme glissement de terrain que nous venons de vivre et qui, d'ailleurs, se poursuit sous nos pas.

IV

Une issue à la crise ?

Sous le titre d'"enjeux", bien qu'en-deçà du relevé des limites de l'entreprise, on voit s'ébaucher les éléments de ce qui est proposé un peu auparavant comme un "avenir possible", une issue à la crise. L'orientation empirique va dans le bon sens en prêtant attention à l'expérience vécue de la foi qu'ont les individus et groupes chrétiens ; mais elle ne va pas assez loin, acceptant telles quelles trop de données antérieures, ébranlées en fait par le changement global de la société. On ne peut pas échapper au feu de la critique, "passage obligé pour accéder à une participation communautaire qui soit responsable : elle ouvre à une démocratisation de l'Église" (col. 1079).

Ce thème de l'intercommunication revient avec insistance, il apparaît comme une des clefs possibles d'une réorganisation en profondeur des communautés chrétiennes, voire de l'Église. Mais la prétention est grande, alors qu'en fait parler de "la" communauté chrétienne est une généralisation qui enjambe un peu vite les diversités des Églises et confessions chrétiennes, alors que l'air du temps pousse à promouvoir la singularité et ses droits. Pèse aussi d'un grand poids la religion populaire, qu'un certain intellectualisme élitiste a vite fait d'oublier ou de sous-estimer. Ce pourrait bien être un des points les plus faibles de Vatican II et des groupes réformateurs qui en ont été le moteur. De cette religion populaire vaudrait pourtant le mot de Galilée : " *Etsi, muove !* " : oui, elle vit, et bouge selon sa logique propre. Et il faut reconnaître que l'institution ecclésiastique en ses cercles plus traditionnels est souvent mieux en consonance avec elle que les penseurs dits "progressistes", trop enfermés en leur monde. Certains reprochent à la hiérarchie ou au Vatican de savoir très bien jouer de cette force et de s'en servir au mieux de leurs intérêts. Ce reproche est sans doute trop sommaire ; la raison profonde de cette consonance est ailleurs, et il vaudrait la peine d'y réfléchir davantage ; mais ce n'en est pas ici le lieu.

Faire droit au singulier

Venons-en à ce qui se donne comme la proposition d'une issue éventuelle (col. 1058-1068). En fait, ces colonnes constituent la conclusion de la réflexion ; ce n'est que par une simple disposition de mise en page qu'elles l'anticipent, serais-je tenté de dire.

On y trouve les points forts que l'on a déjà laissé deviner ici ou là. C'est tout d'abord, non seulement la prise en compte mais la franche acceptation du *singulier*, correspondant à la promotion du sujet individuel dans notre modernité ; mais Christian Duquoc choisit expressément de parler de singulier, qui s'oppose à pluriel, non à universel, ce qui écarte la violence latente dans la tension entre particulier et universel.

Il y a ici une méfiance avérée face à la tendance qui, au nom du Logos, Verbe divin, croit pouvoir installer la pensée théologique dans une situation suréminente et comme la situer en Dieu, Alpha et Oméga ; non certes de par ses ressources humaines, mais en vertu de la Révélation dont l'Église est dépositaire et gardienne.

La réponse est que cette Révélation, cette Parole ultime de Dieu au monde, est Jésus, le Verbe de Dieu, certes, mais incarné en condition de serviteur. Une prétention totalitaire de la théologie dans l'ordre du savoir reviendrait à vouloir se débarrasser de l'humble chemin de l'Incarnation et de la Croix par lequel le Verbe est venu à nous et nous conduit à Dieu. Que le Christ soit ressuscité dans la Gloire ne doit pas nous faire croire que nous y somme assis avec lui autrement qu'en espérance.

Reconnaître dans l'Église une franche liberté de recherche

De ce consentement au sujet laissé à sa temporalité se dégage une proposition d'intercommunication généralisée : entre les divers sujets au sein d'une communauté singulière, entre ces communautés, entre Églises et confessions chrétiennes et, au-delà, avec les autres religions ; habitants d'un monde devenu un comme jamais, nous y sommes condamnés - heureuse condamnation ! Et à Assise Jean-Paul II a prophétiquement indiqué ce chemin. Mais cela implique la reconnaissance d'une franche liberté de recherche et d'expres-

sion, qui ne sera pas anarchique pour autant. En effet, si le théologien doit garder ses distances face à "la double instance de l'institution et de la tradition (sans doute pas par hasard écrite ainsi, et non : Tradition)", il lui faut non moins ne jamais cesser "d'être lié à l'Écriture et à sa communauté". Situation certes pas de tout repos, mais nécessaire pour le garder de céder inconsciemment à l'emprise de la culture dominante, ou d'intérêts trop particuliers.

Un lien original à l'Écriture

Un ressort majeur de cette difficile liberté - la liberté chrétienne -, est le lien original du théologien à l'Écriture (col. 1064-1065 : passage d'importance majeure). La foi chrétienne est foi à la Parole de Dieu, instance suprême, qui est en fin de compte Jésus lui-même, le Seigneur, attesté par les témoins authentiques qu'il s'est choisis. L'Église porte cette Parole, mais elle ne cesse de lui être soumise ; gardienne, interprète, jamais maîtresse, mais humble servante de la Parole.

Situation difficile, tension que n'assure finalement aucun artifice humain, mais l'Esprit de Dieu.

De ce fait, le théologien n'a pas à utiliser l'Écriture pour défendre et illustrer les positions et prises de parti institutionnels dont il ne serait que l'"intellectuel organique" ; son service de l'Église et, en elle, de l'institution, est moins sommaire : "Il part de l'Écriture" - proposée, est-il dit auparavant, comme "texte à lire" ; il part donc de l'Écriture - "en son état non unifié, diversifié, parce que son terme est encore à venir, comme si elle ne disposait pas encore du lecteur qui convient à son étrange multiplicité. Malgré l'anticipation de son unité dans l'Alliance et le Christ, l'Écriture demeure encore scellée, parce que historiquement et socialement non manifestée" (col. 1065).

Autrement dit, si l'on comprend bien : la Parousie n'a pas encore eu lieu et le théologien en conséquence ne peut faire qu'une "*theologia viae*", pélerin encore en route qu'il est, comme tout chrétien ici-bas, et non une "*theologia gloriae*". Certes, l'Agneau immolé désormais glorieux a rompu les sceaux, mais notre entrée dans le Mystère n'est pas achevée, si complète et définitive que soit la Révélation : car tout le Corps n'est pas encore pleinement associé à la gloire de son Chef. On songe ici à cette Catéchèse baptismale où Théodore de Mopsueste rappelle que notre baptême ne produira tout son fruit qu'au jour de la résurrection de nos corps. "Et alors Dieu sera tout en tous" (1 Co 15,28) : cette plénitude n'est pas encore advenue.

Se fait jour enfin le souci de restituer la théologie au dialogue avec la culture actuelle, à ce dialogue qui est notre culture. Pour cela, il faut la faire sortir de l'exil où elle s'est laissée pour une part enfermer : "Comment la théologie peut-elle prendre part au débat pluriel qui fait l'originalité de la culture occidentale ?" (col. 1066).

Bilan

En bref : cet article me semble constituer une contribution originale et stimulante à la réflexion théologique présente. On risque peut-être, il est vrai, de trouver ardue la synthèse qu'il propose avec une grande concision ; hardie peut-être, aussi, la réflexion qu'il mène en ce qu'on appellerait "un parler vrai".

***

La crainte de malentendu a inspiré ici ou là (col. 1062 ; 1066...) l'insertion de "N.D.L.R." d'ailleurs pleines de bon sens,

Avouerai-je qu'elles m'ont suggéré une pensée irrévérencieuse ? Cela m'a fait songer à la stratégie des auteurs de l'Encyclopédie, qui consistait à écrire en pleine page des pensées traditionnelles, que de perfides notes en bas des mêmes pages ridiculisaient en feignant de les défendre contre les miasmes de l'air du temps. On a affaire ici à la démarche exactement opposée !

Je dois relever encore que des erreurs typographiques se sont glissées ici ou là, heureusement pas trop nombreuses. Mais l'une d'entre elles est proprement énorme ; en sous- titre, col. 1066, on lit : "La faillibilité de la raison et DE la foi" ! De quoi faire brûler Christian Duquoc ! Heureusement, le contexte et l'annonce du haut de la col. 1058 permettent de rétablir le texte exact : "La faillibilité de la raison ET la foi".

***

La tâche n'est pas finie...

Demeurent néanmoins pour moi quelques doutes et hésitations. Le thème de la communication comme issue possible hors les impasses manifestées par notre histoire récente vient d'une certaine école de pensée ; et Christian Duquoc ne le cache pas : la citation d'Habermas (col. 1067) montre suffisamment d'où souffle le vent. Il vaut en tout cas la peine de s'y arrêter un instant.

Christian Duquoc a signalé au passage le risque de trop céder à la culture ambiante. Ne frôle-t-on pas ici ce risque ? Communication, intercommunication ? Oui ; mais cela sonne comme un dernier recours, la planche de salut des naufragés que nous nous découvrons être. Ce à quoi on se raccroche ainsi, est-ce bien solide ?

Face à l'optimisme des Lumières, à l'idéologie du Progrès indéfini assuré par le triomphe de la Raison, notre siècle aura été celui des pires désillusions. Au lieu de l'ordre et du bonheur universels, la barbarie la plus sauvage, d'autant plus dévastatrice qu'elle a pris à son service la Science et les techniques issues d'elle - et tout cela n'est qu'une autre manière de désigner toujours la raison, selon l'esprit des Lumières ; ainsi celle-ci joue-t-elle pour assouvir les folies les plus criminelles, dont elle devait justement guérir et protéger l'humanité.

Du coup, n'est-on pas passé d'un extrême à l'autre : d'un optimisme sans réserve à un pessimisme sans limite ? La communication paraît alors une recette pragmatique pour tenter de faire face, tant bien que mal et vaille que vaille, au désastre fossoyeur de nos rêves. Philosophie pour temps de détresse... détresse de la philosophie ?

À la source de cette détresse, les horreurs que l'on sait. Leur déni, le refus d'accepter de les regarder en face seraient mortels pour notre civilisation. La pensée doit prendre tout cela en compte. Il ne convient pas néanmoins qu'elle en reste tétanisée ; encore moins qu'on en fasse un thème littéraire, une sorte de recours incantatoire obligé. N'allons pas transformer l'Holocauste en poncif ! Et ce n'est pas si aisé, pour la même raison qui a fait de la théologie de la libération un piège pour l'Occident : il est trop facile de parler quand on ne subit pas. Pas de vraie contrition sans ferme propos ni satisfaction : il faut mesurer ce à quoi cela engage.

Cela nous ramène à la communication, au libre débat, dont on espère justement qu'il sera la parade au retour de l'insupportable. La démocratie ? Soit. Mais ne donne-t-elle pas présentement quelques signes de crise ? On répondra par le mot prêté à Churchill, et qui a sa valeur :

"Assurément, la démocratie est un régime de gouvernement détestable, mais de tous, c'est encore le moins mauvais". Cela demeure très pragmatique. Or, le fait n'est pas le droit. Dans une discussion, est-ce toujours le plus sensé qui a finalement raison ? Et n'est-ce pas plus souvent l'art de bien manipuler la passion, l'astuce à faire miroiter comme vrais de faux semblants qui l'emportent - qui "ont raison" ? On comprend bien que, pour sortir d'une impasse, il faille commencer par tâtonner ; mais on ne peut se contenter d'en rester là. Après les premiers essais, il faut en venir à *fonder* la démarche nouvelle ; il faut la fonder en raison, une raison dégrisée des illusions qu'elle entretenait sur elle-même.

De ce point de vue, la citation que Christian Duquoc donne d'Habermas me semble assez fascinante, et révélatrice :

"La philosophie ne peut pas remplacer la consolation par laquelle la religion éclaire d'une autre lumière et apprend à supporter l'inévitable souffrance et l'injustice non expiée, les contingences du malheur, de la solitude, de la maladie et de la mort". La philosophie serait impuissante à donner une réponse motivante à la "question de savoir pourquoi... nous devons être moraux. Dans cette perspective, on pourrait peut-être dire : sauvegarder un sens inconditionné sans Dieu est une chimère" (cité col. 1067).

Christian Duquoc prend ses distances face à ce rôle assigné à la religion. De fait, si celle-ci n'est plus l'opium du peuple – et l'on sait que la formule marxiste n'a pas le sens trivialement polémique qu'on lui a souvent prêté –, elle paraît ici comme une sorte de suppléance de la raison. On redoute là un brouillage des cartes, encore que ce que la foi a d'inébranlable, même dans la nuit, puisse conforter la raison et l'aider à se retrouver elle-même dans sa tâche propre. Mais celle-ci pourrait bien être précisément de tracer une voie ou des pistes raisonnables, c'est-à-dire en principe accessibles à tout homme de bon esprit et bonne volonté, indépendamment de toute croyance ou non-croyance, vers une affirmation s'imposant universellement, clef de voûte et fondement de la pensée. N'y a-t-il pas urgence, pour qui aime la sagesse – qui est l'art de bien gouverner sa pensée et sa vie –, c'est-à-dire pour le philosophe, à poursuivre ardemment et rigoureusement cette quête ?

On semble ainsi vaguer de la théologie, sujet qui nous retient, à la philosophie. Mais la théologie peut-elle se passer de la philosophie ? Et lorsque Christian Duquoc, cette fois au sujet de la théologie et du théologien, évoque les contre-pouvoirs nécessaires à une droite vie (et pensée) chrétiennes, face à l'institution et aux traditions, ne repose-t-il pas d'un autre point de vue le même problème, ou du moins, une question analogue ? Car le vivre ensemble des communautés chrétiennes implique la claire reconnaissance d'un fondement qui s'impose à tous et soit de nature telle qu'il puisse assurer concrètement la communion des fidèles. Tout en confessant, certes, que le Royaume n'est pas encore pleinement advenu sur cette terre ; de loin pas ! Ce qui blesse irrémédiablement toute forme possible de triomphalisme.

fr. Bruno CARRA DE VAUX

Comptes rendus

Jean-Michel POFFET, **Les chrétiens et la Bible,** (Histoire du christianisme), Paris, Cerf, 1998, 151 p.

Ce petit livre se recommande tant par la science que par l'habileté pédagogique de l'auteur, enseignant à l'Université de Fribourg. On y apprend beaucoup sur les débuts de l'exégèse en Église et ses différentes fonctions — la perception de l'unité à travers des textes si divers —, sur le Moyen-Age spirituel et scolastique, sur les humanistes, les réformateurs, les hommes des Lumières, sur les critiques du XIX[e] siècle, le modernisme et la position. du Père Lagrange (particulièrement mise en lumière). On ne se perd pourtant pas dans la multiplicité des détails, car l'exposé nous ramène à des points de comparaison qui fixent notre compréhension ; par exemple l'explication de l'épisode de la guérison du paralytique (Mc 2, 1-12 et parallèles) donnée tour à tour par Jérôme, Jean Chrysostome, Bède, Théophylacte, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Luther et divers auteurs contemporains. On ne manquera pas aussi d'apprécier la force d'évocation de certaines images comme celle du "Moulin mystique" (contemplée sur un chapiteau de la basilique de Vézelay) pour faire entendre le rapport entre Écriture comme nourriture et l'ensemble de la vie ecclésiale.

J.-M. Poffet aimerait qu'on donne raison à trois types de lecture biblique : celle des Pères, celle de l'école historico-critique et celles qui s'inspirent des sciences du langage (sémiotique et narratologie). Il ne dédaigne pas l'exégèse spirituelle des anciens "quelles que soient ses limites au regard de l'exégèse moderne, (donnée) à partir de la venue du Christ en ce monde et dans l'attente de son retour. Lecture théologique et doctrinale" (p. 25). Pour l'époque actuelle, il se tient dans un sain équilibre entre les méthodes historiques et structuralistes. Ces dernières ont le mérite "de partir du texte final, le seul que nous ayons, le seul aussi que l'Église tient pour inspiré ; (elles) permettent de saisir des enjeux que l'étude génétique ne permettrait pas d'appréhender". Par contre, la méthode historique nous place en meilleure position. pour connaître "l'enracinement de la personne et des paroles de Jésus" (p. 137). Les deux méthodes doivent donc "collaborer à l'enrichissement de la lecture".

Quand on a lu avec plaisir toutes les pages de ce livre, on comprend qu'en conclusion l'auteur admire la richesse et l'extrême "simplicité" de l'Évangile. Cette admiration, la science la renforce, à condition qu'on sache aussi s'en échapper en lecteur "selon l'Esprit".

Frère Claude GEREST

Dominique TASSOT, **La Bible au risque de la science. De Galilée au Père Lagrange,** Éditions de Guibert, 1997, 368 p.

Cet ouvrage est plein d'érudition et de renseignements très intéressants sur des moments de crise dans l'Église et sur de grandes personnalités, théologiens et philosophes – Galilée, Descartes, Newton, Locke, Leibniz, Darwin, Loisy, Lagrange (ce dernier fortement mis en relief) –. On ne s'ennuie pas à sa lecture, mais il peut paraître très touffu. Parfois aussi un peu arbitraire : il indique peu l'apport de

l'humanisme de la Renaissance en sorte que Galilée y apparaît comme un commencement absolu. Les réformateurs sont traités bien rapidement (il est vrai qu'ils ne se sont pas heurtés au conflit Bible-science). À première lecture, Galilée ressort pas mal éreinté : peu scientifique, ignorant en théologie et paranoïaque. On croirait lire un apologiste maladroit des autorités ecclésiales. Il est vrai que celles-ci ne sont pas épargnées par l'esprit critique de l'auteur. En définitive, on sera d'accord avec ce que montre Dominique Tassot : la science et la connaissance de la Révélation ont l'une et l'autre gagnée à se confronter. La théologie s'est mieux reconnue comme savoir partiel et mystérieux, et la science comme construction de l'esprit.

Frère Claude GEREST

Marie-Émile BOISMARD, **À l'aube du christianisme. Avant la naissance des dogmes,** Paris, Cerf, 1998.

M.-E. Boismard est un exégète rigoureux et scrupuleux : il ne veut pas faire dire à un texte scripturaire plus qu'il n'affirma originellement. Il lui arrive parfois d'en amoindrir la portée. Cette orientation le conduit à élaborer une archéologie des textes qui doit beaucoup à la critique textuelle. Fort de cette méthode, l'auteur après quelques remarques assez classiques sur l'existence de Dieu et son Royaume, s'efforce, souvent avec bonheur, de préciser ce qu'est l'acte de croire en Dieu et au Christ.

Ce dernier pose un problème considérable. Son identité de Roi messianique fondée sur son activité prophétique et sa Résurrection se transforma, en Jean IIb notamment, en affirmation sur sa divinité. Cette mutation n'apparaît que dans les marges de l'Écriture, tardivement, vers les années 80-90. Le même constat peut être fait pour la figure trinitaire de Dieu. Quant au mystère de la Rédemption, l'Écriture l'interprète comme libération mais jamais comme expiation. M.-E. Boismard présente comme dogme de la Rédemption la théologie de Saint Anselme, ce qui est manifestement erroné. Aucune déclaration solennelle ne l'a jamais affirmée comme relevant de la foi. L'auteur achève son parcours par la reconnaissance que l'Écriture prône l'anéantissement des impies et non leur éternelle souffrance.

Le Nouveau Testament est sobre dans ses affirmations, il s'articule remarquablement à l'espérance véhiculée par les promesses vétéro-testamentaires. Comme Roi messianique, Jésus les réalise tout en refusant leur contenu politique potentiel.

Si l'on en croit l'auteur, à l'époque néo-testamentaire, "il n'est pas question de croire à des dogmes qui n'ont pas encore été élaborés". Certes, il n'est pas davantage question de croire aujourd'hui aux dogmes. Pour discuter sérieusement de ce problème difficile de la genèse des dogmes, il eût fallu ne pas emprunter la définition caricaturale du "petit Robert". Le dogme représente une formalisation de l'expressîon de la foi, proclamée solennellement dans des cas de crises - c'est pourquoi il ne recouvre pas l'ensemble de la foi chrétienne - en vue de sauvegarder l'interprétation équilibrée de l'Écriture. Ce sont des formules pédagogiques, appropriées à des défis et des dissensions internes, pour que l'acte de croire ne s'égare pas en fausses idées sur Dieu et sa Révélation.

M.-E. Boismard a rassemblé tous les matériaux pour établir la préhistoire des dogmes, mais il ne l'a pas décrite en raison d'une perception trop restreinte ou trop idéologique. Cette défaillance dans le

traitement de cette question difficile n'ôte rien à la rigueur, parfois exagérément stricte, des analyses scripturaires proposées, objets à débats pour les experts.

Christian DUQUOC

François BOVON et Pierre GEOLTRAIN, **Écrits apocryphes chrétiens**, Paris, NRF, la Pléiade, 1997.

La Bibliothèque de la Pléiade nous offre un premier volume des "Écrits apocryphes chrétiens". Il est remarquable par la qualité des traductions, des introductions et des notes. Ces écrits sont, par leur ancienneté et parfois leur contemporanéité avec la production des textes néotestamentaires, des témoins très importants pour la connaissance des milieux chrétiens qui les ont élaborés. Leur facture littéraire fournissent quelques indices sur les raisons qui ont conduit les communautés chrétiennes à ne pas les inclure dans le Canon.

L'Introduction générale donne de nombreux éléments de réponse aux questions que posent ces textes, elle situe avec beaucoup de finesse et de compétence le cadre de cette littérature. J'ai été très frappé par sa conclusion : "Vieux textes, écrits et lus il y a des siècles, récrits au cours du temps, mais qui, face au discours régnant, à la parole institutionnelle, ont ouvert un lieu de libre imagination, un espace où l'on peut débaptiser et rebaptiser toute chose, ruser avec le discours clos". J'aurais aimé que les auteurs précisent pourquoi ces textes, selon eux lieu de libre imagination, se démarquent de l'Écriture reçue, apparemment ici génératrice de discours clos. Sans explication, on pourrait penser qu'ils sacrifient à l'idée dominante selon laquelle la liberté n'a de place vraie que dans les marges. Nous serions loin du *"sola scriptura"*. Un donné extérieur à l'Écriture canonique serait nécessaire à son interprétation.

Christian DUQUOC

Michel CORBIN, **La Trinité ou l'excès de Dieu,** Paris, Cerf, 1997.

Le propos de M. Corbin ne me paraît pas extrêmement clair, sinon dans sa critique de saint Thomas. Ce dernier se serait écarté de l'Écriture et de la tradition patristique par un souci de trop scrupuleuse fidélité à l'espace ontologique ouvert par Aristote. Saint Thomas certes fait un effort louable pour échapper à la logique unitaire de l'Être suprême en accolant à la substance première un système de relations. En fait, il méconnaîtrait le jeu de la communication de Dieu dans les mystères du Christ et de l'Esprit, il instaurerait une rupture entre l'Être de Dieu, parfaitement intelligible, et sa Révélation qui le manifeste incompréhensible et excessif. De plus, la conceptualisation thomiste, prisonnière de la représentation, donnerait l'impression que Dieu est un objet sur lequel on a prise. Rien de tel chez les Pères grecs qui ne prétendent pas dépasser l'économie pour pénétrer le mystère de Dieu. Par discrétion, ils préfèrent les métaphores aux concepts et mettent ainsi en lumière le caractère indicible de la vie divine dans le moment même où elle se donne sous la forme de la faiblesse.

De beaux textes anciens illustrent cette orientation. Malgré leur style différent de celui de la théologie médiévale, je ne suis pas certain que leur contenu soit si éloigné du propos de saint Thomas. M. Corbin affirme leur distance sans la démontrer. Ne serait-il pas injuste à l'égard de saint Thomas ?

Christian DUQUOC

Jürgen MOLTMANN, **L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale**, Paris, Cerf, 1999.

L'ouvrage de J. Moltmann est buissonnant et généreux. Il nous propose une théologie affective, assumant avec gourmandise l'intersubjectivité humaine, théologie forte d'une compassion ouverte à toutes les grandes détresses. L'auteur parle concrètement de l'Esprit. Il part de l'expérience charismatique dont témoigneraient les multiples formes de vitalité : cosmique, humaine, ecclésiale. L'Esprit est un passeur de frontières et un inspirateur écologique. Aussi l'auteur ne craint-il pas de rassembler les nombreuses métaphores qui évoquent la personnalité de l'Esprit. Il achève son parcours par une présentation de la Trinité dans laquelle il essaie de ne pas éliminer la position augustinienne trop linéaire : Père, Fils, Esprit, malgré sa préférence pour une interprétation plus englobante : Père, Esprit, Fils. Il construit sa synthèse sous l'appellation de "doxologie trinitaire".

Le livre aurait gagné à être plus sobre. Trop de répétitions lassent le lecteur. Notons cependant quelques belles pages sur la communauté, l'amitié, la compassion. L'auteur est finalement plus classique qu'il ne l'admet : il renouvelle davantage la présentation que la pensée trinitaire.

Christian DUQUOC

Dominique BOURDIN, Jean-Louis SOULETIÉ, **Dieu le Père,** (Tout simplement), Paris, Atelier, 1999.

Parmi le nombre considérable d'ouvrages consacrés à Dieu le Père, en raison du Jubilé, celui-ci tient une place originale. Écrit en collaboration par une psychanalyste et un théologien, ce livre bénéficie d'un double apport : celui d'une présentation claire et bien argumentée de la problématique freudienne (elle occupe la première partie intitulée "les figures du père") ; celui d'un exposé sobre et parfaitement construit de la doctrine biblique et des controverses au sein du christianisme antique, c'est l'objet de la seconde partie (le chapitre sur la "toute-puissance" est particulièrement réussi). Une troisième partie aborde, avec beaucoup de doigté, des questions litigieuses liées à la transcendance du Père, à la filiation, à la fraternité, à la place des femmes. On ne peut que conseiller la lecture de cet ouvrage qui éclairera sur les enjeux si complexes et si humains de la nomination chrétienne de Dieu.

Christian DUQUOC

René LUNEAU, **Jésus, l'homme qui évangélisa Dieu**, Paris, éd. du Seuil, 1999, 240 pages.

Ce livre est une réponse à une question, un étonnement de l'auteur : pourquoi les Évangiles comportent-ils autant de traits de l'humanité de Jésus, le Christ ? Et donne-t-on assez de valeur à l'expression de cette Incarnation ?

Il veut aussi faire part de son indignation devant la facilité avec laquelle les hommes ont invoqué Dieu pour justifier toutes les situations où ils sont impliqués avec leur lâcheté, leur violence, leur injustice, se servant de lui comme d'un alibi. Les exemples sont pris dans notre histoire, tout au long des siècles.

C'est ainsi que l'auteur justifie le titre de ce livre "Jésus, l'homme qui évangélisa Dieu". La formule est empruntée à Jean Cardonnel (*Fidèle rebelle*, Albin Michel - p. 205.) mais n'a aucun sens en dehors du jeu poétique des mots. Car c'est bien au

contraire le “Dieu dévoyé, perverti, perdu” qui a besoin d’être évangélisé et non celui de Jésus. Et que ce Dieu soit “inattendu” n’implique pas qu’il soit évangélisé (p. 17).

Pour bien cerner cette Incarnation, René Luneau situe l’homme Jésus dans sa Galilée, à son époque, avec toutes les précisions que peut donner un ethnologue : les métiers, les scènes de la vie, les fleurs, la pluie, le vent... devenus supports des paraboles.

L’“homme” lui-même est révélé avec sa banalité d’apparence, ses convictions, ses amitiés, ses compassions, ses mots. L’auteur relève une série d’expressions, passées dans notre langage courant, tant elles sont percutantes avec leur bon sens ou leur humour.

Tout se développe dans ces chapitres avec une grande simplicité d’expression ; la sobriété des textes saints étant respectée, le sens de l’humain bien mis en lumière. Et l’on n’échappe pas aux zones obscures à l’entendement : “L’humanité de Jésus, dans sa vérité va peut-être encore au-delà de ce que nous osons en dire. Et cette timidité, cette peur indissociables de notre propre incertitude à l’égard de ce que nous portons en nous, nous fait méconnaître la profondeur de l’Incarnation, comme si, en Jésus, nous hésitions à rejoindre Dieu là où son audace l’a fait vouloir nous rencontrer” (p. 73).

Le chapitre sur “La mère de Jésus” donne une analyse intéressante sur la parenté de Jésus et sur les conflits avec les Hellenistes. Un raccourci sur différentes sectes, le sens qu’elles donnent à la Loi, précise la position de Jésus à ce sujet. Comme C. Perrot qu’il cite, l’auteur reste prudent et nuancé (p.165). Pourtant la question du jugement n’est pas écartée (p. 195). Peut-on y répondre ? La rigueur, la justice, nécessaires à la survie s’opposent-elles à cette grâce que Jésus révèle à son peuple ? “Il parle autrement de Dieu”. Ce Dieu-là, ce Dieu de la justice, n’a pas besoin d’être évangélisé, mais bien plutôt ceux qui écoutent, et proches de nous, et avec une parfaite bonne conscience refusent la trahison du Dieu de Moïse. Il est donc naturel de lire sous la plume de R. Luneau : “Le message évangélique n’est pas d’abord une réponse religieuse parmi d’autres possibles, il est essentiellement une question inlassablement reprise”.

Quelques phrases simples sont consacrées à la Résurrection de Jésus et à notre future résurrection. Dans leur sobriété elles situent bien l’action de l’Esprit-Saint : il agit avec force, alors que nous menons un combat encore obscur et tendu pour être “la fidélité à l’esprit de Jésus, qui depuis le matin de la Pentecôte anime son Église, contraint le disciple à aller plus loin que le Maître, à faire autrement que lui”.

Ce livre de René Luneau semble écrit pour ceux qui, troublés par trop d’intellectualisme ou trop d’activisme au sein de l’Église se sont éloignée d’elle et ont perdu le sens profond du message évangélique, et même oublié ce message. Ils le retrouveront en lisant ces pages, avec sa force et sa fraîcheur.

D’autres lecteurs, comme tous ceux qui ont réfléchi sur ce Jésus, interrogé obstinément les Évangiles, resteront frustrés : la figure de Jésus nous échappe complètement, l’Écriture révèle en lui un rayonnement puissant, l’assurance absolue de l’homme en lien avec Dieu, mais il faut croire, sans jamais voir. Aucune biographie détaillée et sûre n’a pénétré ce mystère, seules les apocryphes ont cherché à consoler de ces frustrations. Quant aux icônes, c’est aussi

un rayonnement qu'elles révèlent, avec un infini respect.

Faut-il reconnaître comme ce personnage désabusé de G. de Maupassant : "Le lit, c'est l'homme. Notre Seigneur Jésus Christ pour prouver qu'il n'avait rien d'humain ne semble pas avoir jamais eu besoin d'un lit. Il est né sur la paille et mort sur la croix, laissant aux créatures comme nous leur couche de mollesse et de repos".

Respectons ce mystère, surtout quand on croit à l'humanité de Jésus, le Christ.

Louise REVELLIN

Antoine VERGOTE, **Modernité et christianisme. Interrogations critiques réciproques,** Paris, Cerf, 1999.

Cet ouvrage sur la question discutée du rapport entre modernité et christianisme est serein. Le projet moderne qui sous-tend l'aventure de l'homme occidental est celui de s'autoconstituer. Ce projet s'enracine dans la raison grecque et dans le monothéisme juif : l'un et l'autre ont contribué à désenchanter le monde en en chassant les dieux. Ce projet devint réalité lorsque la raison occidentale s'émancipa de toute intrusion divine : le monde obéit à une logique close, elle s'explore par les seuls moyens dont la raison dispose.

La philosophie des Lumières traduisit théoriquement une pratique déjà constituée, celle-ci investira peu à peu le champ de l'action humaine, politique, éthique, économique. Ce n'est pas sans réticence que les Eglises acceptèrent cette raison autonome. Elles furent contraintes de relire l'Écriture à partir de méthodes neutres et des pans entiers de leurs croyances s'évanouirent. L'essentiel, la présence invisible de Dieu à l'homme, fut sauf. Les nouveaux savoirs du langage et de l'intersubjectivité conduisirent à une meilleure intelligence de la foi débarrassée des scories de la tradition, elles incitèrent à relativiser les prétentions totalitaires de la raison positiviste.

Demeure cependant une question : le retour à l'essentiel de la foi est davantage défini par les intérêts des savoirs modernes que par une investigation sérieuse de l'Écriture. L'auteur renvoie souvent à un consensus des exégètes : celui-ci est mythique. De plus, on ne voit pas pour quelle raison ce consensus ferait autorité : les savoirs historiques sont aléatoires, l'exégèse n'échappe pas aux phénomènes de mode.

La raison éclairée n'est pas un long fleuve tranquille ; elle fut elle-même conflictuelle dès son origine et n'a pas conjuré les événements tragiques du XXe siècle. L'autoconstitution de l'homme n'est peut-être qu'un rêve d'adolescent. N'est-ce point ce que donne à entendre l'idée de post-modernité que l'auteur rejette avec dédain. La pertinence non contestable du livre aurait gagné à porter une plus grande attention à l'histoire du XXe siècle. La présence invisible de Dieu, effet supposé de notre lecture intersubjective de l'Écriture, aurait pris un visage plus nocturne et paradoxalement moins abstrait.

Christian DUQUOC

Paul VALADIER, **Un christianisme d'avenir. Pour une nouvelle alliance entre raison et foi.** Paris, Seuil, 1999.

Le propos est ambitieux : montrer que le christianisme, loin de mépriser la raison, l'honore. Pourtant notre époque n'est favorable ni à la raison, ni au christianisme. L'effondrement des grandes idéologies qui ont dominé le XXe siècle n'a pas augmenté le crédit du christianisme : il est culturellement marginal. Un certain fond

de rationalisme primaire persiste, il juge la religion chrétienne archaïque, au moment même où des religiosités irrationnelles ou ésotériques jouissent d'un franc succès. Il est vrai que les autorités catholiques, par leur jugement sévère sur la culture démocratique, les conduisant à s'enfermer dans un fondamentalisme doctrinal et une discipline autoritaire, bureaucratique, confortent l'allergie de beaucoup de nos contemporains a l'égard du christianisme.

Pourtant le christianisme a des ressources de raison et d'ouverture à autrui qui font de lui un partenaire non agressif du monde mais un atout pour l'avenir. Il existe une complicité entre ce qui s'annonce de meilleur dans notre société et les enjeux de la liberté évangélique. Il serait souhaitable que l'autorité romaine manifeste un plus grand souci de l'essentiel et une plus juste souplesse administrative.

Les thèses de l'auteur sont sympathiques. Malheureusement, elles se trouvent affaiblies par un ton polémique qui n'épargne ni la hiérarchie catholique, ni les auteurs modernes. Paul Valadier retrouve des accents sévères dans sa dénonciation d'écrivains contemporains qui ne dépareraient pas dans les textes romains les plus violents. Qu'on en juge par cette citation qui vise un philosophe ayant usé avec légèreté d'un vocabulaire théologique soi-disant technique : "Un tel usage manifeste le dérèglement d'une raison sans méthode et sans rigueur, irrespectueuse de son objet qu'elle traite cavalièrement, par incapacité de se tenir à sa hauteur" (p. 155). Je ne suis pas certain que cette agressivité travaille à l'alliance souhaitée entre la raison et la foi. Mais quelques faux-pas n'entament pas la pertinence de la thèse exposée.

Christian DUQUOC

Georges MOREL, **Éclats de sens**, Textes et fragments posthumes, sélectionnés et présentés par Francis Guibal, Paris, L'Harmattan, 1998.

Les textes ici présentés confirment l'orientation générale de la pensée développée par Georges Morel dans les ouvrages qu'il publia durant sa vie. On y retrouve l'extrême sensibilité aux métaphores, à la poésie des phrases, à la proximité du divin dans sa distance même. La séduction mystique de l'écriture est intense, elle peut donner le change sur la valeur de l'argumentation. Certains jugements hâtifs en révèle la fragilité. Ainsi des passages critiques sur le christianisme sont-ils trop subjectifs et objectivement infondés : ils ne conduisent pas à un approfondissement de la pensée, ils déparent dans le contexte, ils frôlent la caricature. Mais ces faux pas n'ôtent rien à la beauté de l'expérience poétique ici consignée.

Christian DUQUOC

Jean-Yves CALVEZ, **Politique, Une introduction.** Paris, Aubier, 1995.

L'ouvrage se veut modeste : il introduit à la pensée du politique en parcourant les différentes présentations occidentales qui l'ont dominé depuis les Grecs. L'auteur n'est pas seulement un bon vulgarisateur, il discute les points de vue divers à partir d'une solide conviction : le politique est l'institutionnalisation de la reconnaissance d'autrui. Cette institutionnalisation prend acte de la violence qui habite naturellement le rapport à l'autre. Elle objective le pouvoir qui assume la force dans la légalité en le séparant de sa possession personnelle et charismatique. Elle oriente vers une organisation démocratique à participation active. Elle sépare de tout fondement transcendant, mais non de la liberté du droit

à son égard. Le livre éclaire beaucoup de questions obscures. Un seul regret : le style souvent oral est parfois si négligé que le sens de certaines phrases n'échappe pas à une ambiguïté malheureuse.

Christian DUQUOC

Jean-Yves CALVEZ, **Les silences de la doctrine sociale catholique**, Paris, Editions de l'Atelier 1999, 160 p.

On sait que le Concile Vatican II et le pape Paul VI ont eu tendance à relativiser l'expression "doctrine sociale de l'Église" en lui donnant une portée plus relative et plus régionale. Plus relative, car les situations changent et les contextes évoluent, et plus régionale, car c'est aux évêques locaux ou à des groupes d'évêques d'une région, ou encore à des laïcs engagés dans des situations à la fois complexes et particulières que revient le jugement sur l'éclairage évangélique à apporter aux situations vécues dans le champ de la vie économique et sociale. Comme le note très bien Jean-Yves Calvez, bon témoin de l'époque, cette réticence était bien antérieure au Concile et bien antérieure à la formulation de cette critique dans l'ouvrage célèbre de Marie-Dominique Chenu, *La doctrine sociale de l'Église comme idéologie*, qui n'est paru qu'en 1979.

En fait à cette dernière date, le nouveau pape polonais s'apprêtait à relancer l'expression et à publier un certain nombre de grandes encycliques sociales, ce qui n'avait plus été le cas depuis *Populorum progressio* en 1967. Ce seront *Laborem Exercens* 1981 (sur le travail humain), *Sollicitudo rei socialis* 1988 (sur le développement), *Centesimus Annus* 1991 (sur le centenaire de *Rerum Novarum*). Une période faste, écrit Jean-Yves Calvez. Tout au moins une période d'abondance.

Cette abondance va faire l'objet d'un discernement assez critique de la part de notre auteur. Des documents trop longs, mal écrits et mal traduits, dit-il. Des documents difficiles à lire et de pensée souvent vague reposant sur une épistémologie contestable, car en faisant de la doctrine sociale une part de la théologie morale, le pape risque de l'affaiblir.

Ce serait mal connaître les capacités de Jean-Yves Calvez que d'imaginer une critique s'arrêtant à ces quelques remarques négatives. L'essentiel de son ouvrage est en effet consacré à combler les lacunes du discours du pape polonais en proposant à son lecteur d'en meubler les silences. Ceux-ci ne sont pas négligeables.

S'il est bon d'affirmer la primauté du travail sur le capital, encore faut-il faire l'effort de proposer des actions novatrices en faveur de l'emploi avec son indispensable volet de partage du revenu. S'il importe de reconnaître la légitimité de l'économie d'entreprise, encore faut-il être plus précis sur les limites et les dangers du capitalisme financier. La question du capitalisme n'est d'ailleurs pas vraiment traitée dans les documents pontificaux cités, puisqu'ils n'abordent pas la question des formes de propriété qu'il faudrait promouvoir, notamment en ce qui concerne les propriétés mobilières (les actions). L'insistance sur les droits de l'homme est de bon aloi, mais il importe plutôt de les référer au bien commun des démocraties politiques plutôt que d'affirmer la primauté de la liberté religieuse parmi tous les droits de l'homme. Il est heureux que Jean-Paul II distingue les principes et les applications avec une appréciation des circonstances faisant place à la conscience et au jugement pratique à côté de la norme, mais il est incohérent d'en refuser l'extension à la morale sexuelle et familiale qui relève de la même structure de la moralité.

En fait ces critiques vont loin et visent juste. Elles mettent en cause toute l'orientation d'un pontificat qui, au-delà de l'éclat attaché à son action réelle ou imaginaire sur l'effondrement du communisme, a donné une interprétation réductrice et étriquée du Concile Vatican II. L'universalisme de la doctrine sociale de Jean-Paul II est un universalisme d'imposition, écrit Jean-Yves Calvez. On fonde le discours sur la révélation chrétienne ; on fait de la doctrine sociale un élément de la théologie morale et on s'étonne que l'adhésion ne soit pas acquise par tous. Les textes du pape Paul VI, notamment *Ecclesiam suam* en 1964 et le texte *Octogesima Adveniens* en 1971 annonçait une tout autre orientation, celle d'une universalité de dialogue, où l'Église catholique argumentant un discours de raison le proposerait au débat public.

Hugues PUEL

Michel BOUTTIER, André DUMAS, Eric FUCHS, **Les mémoires nécessaires, de Dieu à Auschwitz,** Genève, Labor et Fides, 1996.

Ce livre, de format restreint et de brièveté sympathique (92 pages), rassemble trois conférences données à l'occasion du cinquantième anniversaire de la découverte du camp d'extermination nazi des juifs. Elles s'organisent toutes autour de la notion de mémoire. E. Fuchs s'interroge sur sa nécessité dans un monde où le seul instant individuel semble avoir valeur ; A. Dumas expose en un texte remarquablement écrit ses doutes et interrogations sur les commémorations et son intérêt pour une certaine forme d'oubli, laissant le champ libre aux mémoires créatrices d'avenir ; M. Bouttier médite sur la mémoire biblique et sa force suggestive pour ébranler notre présent trop répétitif. Ces conférences sont de belle tenue, mûries dans l'expérience de la souffrance humaine et dans l'écoute attentive et lucide de la Parole de Dieu. "Rien de ce qui s'est un jour passé, écrivit W. Benjamin, ne doit être considéré comme perdu pour l'histoire".

Christian DUQUOC

David LE BRETON. **Du silence,** Editions Métailié, 1997, 282 pages.

En nous livrant ses intuitions et ses réflexions sur le phénomène du silence, David Le Breton, professeur en sociologie nous invite à entrer en résonance avec sa propre quête intérieure. Ourdissant et tramant alternativement la parole et le silence, il nous conduit au rythme d'une respiration jusqu'à une lecture globale du monde qui situe l'homme dans une nécessité de sens.

L'ouvrage aurait pu s'intituler "*des silences*" car l'auteur explore des chemins multiples, ceux d'un silence de plénitude et ceux d'un silence en creux, les uns porteurs d'angoisse et les autres de solitude.

Si David Le Breton s'étonne lui-même d'avoir imprimé autant de motifs sur une "étoffe de silence", nous ne pouvons, quant à nous, qu'être impressionnés par la vaste recherche qu'il restitue dans une véritable jubilation de l'écriture. Passeur de mots, à la suite de nombreux penseurs, ethnologues, sociologues, philosophes, psychanalystes, linguistes, romanciers, peintres et maîtres spirituels dont il fait circuler le verbe pour nouer les fils du dicible et de l'ineffable, qui font la trame de toute existence. De la Parole révélée dans le vide créateur du silence à la parole refoulée, bâillonnée ou assassinée, il creuse les modalités d'expression des individus et des sociétés pour lesquelles les voix et les silences donnent chair à la vie.

La circulation des mots et le partage du silence, dans des contextes aussi variés que le politique, la *shoa*, le *goulag*, la pathologie, l'art, la religion et l'expérience ultime du dernier cri toujours révèlent une sonorité d'être au centre de l'existence.

Mais dans nos sociétés modernes, la pollution sonore ne laisse plus de place à ces voix du silence qui manifestent la présence à soi, et celle de Dieu en soi. "L'hémorragie du discours naît de l'impossible suture du silence". La communication pléthorique et les informations tous azimuts engendrent le tumulte de la pensée ; le bavardage ininterrompu des hommes ne fait plus lien, mais génère le manque relationnel.

Confronté à ce manque, David Le Breton rencontre les chemins des spiritualités de l'Orient et de l'Occident. Les mystères initiatique et divin requièrent le retrait de la parole pour que le Souffle devienne communication. La Présence se révèle dans la structure fondamentale du réel et s'éprouve dans le silence. La prière redevient alors écoute. Dans son insatiable quête de Dieu ou de l'Absolu, à la faveur du désencombrement mental, le chercheur de vérité accouche à soi. Dans les traditions mystiques, la perception de l'essence divine se situe au-delà des formes et des mots même si le langage conceptuel sert toutefois à la décrire. L'homme est impuissant à dire Dieu ; s'il s'y essaye, il blasphème. L'expérience intérieure ne peut pas s'énoncer. Elle ne peut que se vivre dans le dépouillement, la nudité du silence abyssal. Accompagnant le disciple sur le chemin de l'éveil, l'attention silencieuse du "Maître de sens", le révèle "à la manière d'un réactif dans l'alchimie" à son espace intérieur pour l'ouvrir à la liberté. Toute initiation s'effectue à l'épreuve du secret qui pour les sociétés africaines est "le frère utérin du silence".

À l'instigation de David Le Breton, il nous faudrait aujourd'hui retrouver le goût du silence, "matière de sens" et art de vivre. La profondeur de son message réside dans cette pédagogie du silence, puisque le dernier mot n'est jamais dit, sinon par le silence, justement.

Simone KALIS

Jean Pierre CAMUS, **Lire, Ecrire,** Présentation de Joseph Beaude, Imprimé par la compagnie de Trévoux, Janvier 1999, 34 pages.

C'est une toute petite plaquette d'une trentaine de pages, très joliment présentée sur un papier d'une délicate couleur pastel. La première page est illustrée d'un dessin élégant de Ludovic Phlox qui suggère un enlacement de lettres à l'encre noire, assez proches des beaux caractères japonais.

Le titre de cette plaquette "Lire, écrire" annonce avec simplicité toute la complexité de la communication.

Il semble qu'il y ait trois auteurs superposés : Joseph Beaude qui présente Jean Pierre Camus (évêque de Belley 1584-1652). Celui-ci rapporte des extraits de textes de son maître, saint François de Sales. Le résultat donne une gerbe de fleurs et de fruits de la production salésienne, centrée sur la littérature spirituelle et les difficultés de communiquer dans la simplicité et la vérité.

À propos de l'Écriture Sainte : "Ce n'est pas une étoffe qu'on puisse tailler à son gré pour s'en faire des parements à sa mode" (p. 12) ; de la lecture... "qui est la plus agréable nourriture de l'esprit et l'un des plus doux charmes de la vie" (p. 19) ; au sujet d'un docteur, "fort profond théologien"... "Je lui désirerais un peu moins de théologie, et un peu plus de

sens commun, il n'en mériterait pas moins le nom de *sapientissimus*".

Ces réflexions révèleront le bon sens et l'humour de l'auteur et son langage simple et noble.

Louise REVELLIN

Erika KUMMEL, **Les "Colloques" d'Erasme**, Paris, Cerf, (Classiques du Christianisme), 1998, 128 p.

Les *Colloques* d'Erasme, dont une première édition est parue en 1518 et qui ont été sans cesse augmentés jusqu'en 1533, ont été énormément lus au XVIe siècle. Très appréciés de beaucoup, ils ont été également critiqués et condamnés quand on s'est mis à chercher de l'hérésie partout afin, croyait-on, de mieux lutter contre le luthéranisme. Ces petits textes d'abord destinés aux écoliers, puis à un public plus large, ouvrent pourtant avec humour et bon sens le chemin d'une vie selon l'Évangile. Ils considèrent avec ironie les pratiques périphériques et l'attachement aux points doctrinaux accessoires pour centrer le chrétien sur l'essentiel, l'imitation du Christ. Mais peut-on rire de la religion et présenter un chemin de conversion autrement que dans des traités sérieux et souvent ennuyeux ? Cette possibilité a été fermée au XVIe siècle, Erasme est devenu suspect et on ne lit plus guère ses *Colloques*.

E. Rummel, qui connaît l'œuvre d'Erasme, veut nous prouver, dans ce petit livre, que c'est bien dommage. Elle présente de manière simple les *Colloques*, en analyse certains textes et les rapporte souvent aux autres ouvrages d'Erasme. Ce faisant, elle nous livre une véritable introduction à la pensée du "prince des humanistes", esprit intelligent, moqueur, critique, mais qui préfère toujours le dialogue aux anathèmes.

Yves KRUMENACKER

Olivier CHALINE, **La Reconquête catholique de l'Europe centrale**, XVIe-XVIIIe siècle, Paris, Cerf, (Histoire du Christianisme), 1998, 158 pages.

Voici un livre précieux. La chute des régimes communistes a permis depuis une dizaine d'année une réunification culturelle de l'Europe centrale ; Autriche, Tchécoslovaquie, Hongrie, Slovénie, Croatie font en effet partie du même ensemble, marqué par le catholicisme tridentin. Or il n'en existe pas d'histoire facilement accessible, en français. O. Chaline, qui connaît parfaitement les travaux des historiens de ces pays, donne donc ici une synthèse courte, mais originale et bien informée.

Il montre tout d'abord que, sauf en Tyrol, toutes ces régions ont été assez largement gagnées à la Réfome (quelquefois avant même la Réforme proprement dite, avec le hussisme). La reconquête catholique se fait surtout, à partir des années 1550 (plus tardivement en Autriche), grâce aux jésuites, appuyés par l'autorité royale. L'intolérance officielle n'empêche pas une cohabitation relativement pacifique. C'est la voie de la persuasion plutôt que de la contrainte qui est choisie par l'empereur Maximilien, par l'archiduc Charles, par l'archiduc Mathias et son conseiller l'archevêque de Vienne Khesl. Mais le nouvel archiduc, puis Empereur, Ferdinand, promeut un catholicisme beaucoup plus offensif. Soutenu par Rome et l'Espagne, un modèle de conversion forcée est d'abord expérimenté en Styrie, à partir de 1599, puis étendu aux autres États. L'épreuve de force débouche sur la Guerre de Trente ans (1618-1648) mais se traduit aussi par

la lutte contre les Turcs, progressivement chassés d'Europe centrale à partir de la fin du XVII[e] siècle. Elle permet une recatholicisation rapide de ces régions, malgré quelques échecs : le protestantisme reste puissant en Hongrie et les relations avec les orthodoxes de Serbie et de Transylvanie sont mauvaises, la politique d'unification par la création d'églises uniates ayant échoué.

L'intérêt du livre d'O. Chaline est de ne pas rester à l'aspect de conquête militaire mais d'essayer de comprendre les raisons du succès catholique ; car il s'est montré durable, une fois même le recours à la force passé. L'attraction du catholicisme est grand : c'est la religion du prince, c'est, pour beaucoup de paysans, la religion du seigneur, et dans le domaine religieux comme dans les autres, l'obéissance est naturelle (et favorisée, pour les élites, par l'importance d'un courant néo-stoïcien). Les écrits de controverse, mais aussi les livres de piété sont nombreux. Les bénédictins, les jésuites, les piaristes, utilisent largement le théâtre. L'Église catholique jouit ainsi d'un attrait intellectuel et spirituel incontestable. Elle affirme sa visibilité par la construction de nombreux édifices dotés d'un décor baroque, elle multiplie les processions et pèlerinages, elle favorise la piété mariale, la dévotion au Corps du Christ et aux saints locaux comme Jean Népomucène. Mais tout ceci se fait au détriment des tâches hospitalières et éducatives, de la contemplation, de la formation du clergé séculier. Le succès n'est donc pas total, même s'il a imposé sa marque, encore visible dans la géographie et les paysages actuels. Ce catholicisme a donné une identité à ces régions, en donnant sens aux différentes histoires nationales, en favorisant les langues vernaculaires, en flattant le sentiment national tout en assurant une grande fidélité à l'empereur. Ce sont des églises à la fois nationales et impériales, assez autonomes par rapport à Rome, qui créent cette civilisation d'Europe centrale encore perspectible aujourd'hui.

Yves KRUMENACKER



TABLES DES N°s 101 à 200

- Index des auteurs
- Sommaire des cahiers
- Liste des mots-clés

Prix du numéro spécial : 50 F (Etranger : 55 F)
Prix des deux numéros de tables (1 à 100, 101 à 200) :
France : 60 F (Etranger : 65 F)

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 1999

Nom . . . .

Rue . . . .

Code postal . . . . Ville . . . .

Pays . . . . Votre numéro d'abonné(e) . . . . . .

	ordinaire	solidarité
France	240 F	300 F
Etranger	280 F	350 F

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 40 F

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 1999 vous donne droit aux n°s 241-244.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon

(20041-01007-0303878A038-43)

Le gérant : Ch. Duquoc - Imprimerie BOSC France - 69600 OULLINS

Dépôt légal : 9928 - 3ème trimestre 1999 - Commission paritaire : N° 50.845